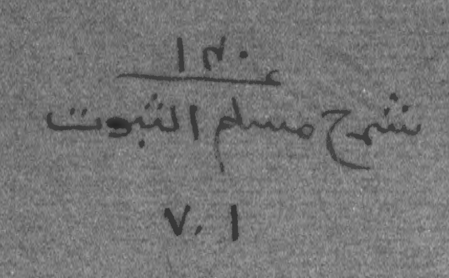
١٨٠
شرح مسلم الثبوت
V. 1

شرح مسلم الثبوت
از ملا نظام الدین

قلت وانت اصدق القائلين اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون وفقنا
لدعوة حضور بالٍ في الجلسة الملكوتية وقيادة في حل ما امر به وكلمن وصيانتك الى المهجة بخضوع
قلب خاشع بقصر النظر عليه لا وصول الى مطامع اللهم اعطنا محبتك وآتنا مودتك واجعلنا
في زمرة عبيدك ومن عنافي ... اقدام محبتك واجب دعوة الداع الذي دعاك واجعل خاتمة
محياه موشحة بوشاح رضائه ورضاك وهي لنا من امرنا في اولانا واخرانا وحيوتنا ومماتنا
خير اتصل به ذراك اللهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته
على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا
على القوم الكافرين بسمك ومن بنبيك حبيبك صفيك خليلك رسولك الامي العربي
الهاشمي محمد نان مدحت محمد المقالتي لكن مدحت مقالتي بمحمد امين امين اله العالمين
صلى الله عليه وسلم وعلى اله الطيبين الطاهرين عن الادناس البشرية منشرين
قد حرت اصباح الحق عن افاق دياديهم الحلى والكثيفة وتحرب رمائم الاعتق في
وجه الغير بحسن طبائعهم النبوية واستشرفات الافلاك بخوداتهم العلية واستناسد باقبل
المطاليم بعد التهم البهية نور رق اشجار الصراط المستقيم وسابقت ابادي الكلمة المنتظم والنجم
سفوق الاسلام المحترم وعلى اصحابه الذين هم ورثة الانبيا وصعدة منابر الاصفياء
واملاء وختائم ترسيخ الايمان وختموا على قلوبهم بالايقان وانطفوا بكيتم الجهل وبارزوا بالجهل
وساقوا الطعن الذين الحقيقة واستبقوا محافضا نور الهدى العلا وبذلوا ارواحهم واموالهم
في احياء سنن رسول الله ولنا هنا باقامة شعائر الله حتى حكمت الى السنة الشريفة انطماس
اثار الحق المبين بالاخفاء وهف حالط العالي من احكام شرائع المصطفى وبعد فقد تباحث الملل
القديمة والحديثة وتجاهرت بان تلالؤ السرائر وحده النبصائر بالاصباح بمصابيح العلوم

الزواهر والتطبيع بطباع سر الاعمال والمعارف النواضر فان الانسان الذي تميز عن سائر الحيوان
بحوز مهام الكمال واشرف الخصال لا تكتسب مساقيه الا الى ذلك المنبر الاثير لا ارتفاع من
احاليل العمل المبرود والعلم المنثور واشارات الرموز الربانية والنواميس الالهية الى ان عرش
اشجار السعادة العلية لا تثمر الا في هذه الحيوة الدنيا ولا يصلحها ارض من الارضين الا ارضي
قلب العارف بما لطف السريرة العلي والعمل بما اوحيه او حيه والانتهاء عما نهيه فمن اثر
فقد اعد له للرحلة زادا او زاده تعالى في الاخرى حسنا والجه ازديادا فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضيه ومن نكس رأسه عنه فقد خسر خسرانا مبينا واما من خفت موازينه
فامه هاوية وما ادراك ماهيه نار حاميه فعلى كل من الخلان ان يبذلوا الطاقة في اكتساب
تلك السعادة الاسنى وان يجهد وافيه بما يسنى وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون ثم ان الشريعة الحقة عامة لجميع الناس
من الخواص والعوام والعرب والعجم ولغة العرب اذ هي اشرف اللغات نزلت الايات العالية
بها بيقين ومن الناس من هو قاصر عن الانتفاع بافهامها ومنهم من وصلوا ظاهرها دون حقيقتها
وان منها ما هي محكمات متشابهات يعلمها اكثر الناس الا من يرتضى بعضهم لسان العرب العاس
منها ما هو في غشاوة لا يدركه الا اولو النهى والعقد القوي والذهن السني فوضعوا لذلك ضوابط
وقوانين ودونوا الاسفار والدفاتر الزائدة ليهتدى بها الا كنه ما يلحظ الموحد لحاظها ورموز
سنائرها الفاظها ومنها قواعد علم اصول الفقه تسمه اشملها ثم الاصل والفضل وسائل الكلام
الجليل ادق الفنون واوثق المتون لا تبرح عن رقابه الا من اشرب ادمية ما المعقول
والمنقول ولا يرجى ساحته الا من اكتحل عينيه بالكحل العنبر [illegible] مستول اشجار الفروع وثابت
الاصول الكارعة لا تثمر الا الثمرات اليانعة لا يتبع الا ما راحيوة ولا تمتنع من تلقائه الا داع النعيم والهداية

والهدات والدعات الى دار السلام الرضوان لاسيما وسائل الدعوة الا بالاعتبار ديد باوته
الحصان وقد بلوغ آثار الايجاب فمن لم يرزق منه نصيبا فقد حرم عن الوصول قطوف نيل
لمن وفر العنان عن الهوى واهتم رونق بذلك اللارب وليها يه اوشدة صفاته و
دقة مسالكه وعموضه معاهده ومعالكه سماء الفحول بعلم الرجال ومن شدة خفايته بر سبيه المبين
فقدم حرم ختم الرجال ومن القدم الى هذا الآن كان قد انطفت نيران مصابيحه وانغلقت
ابواب النشقاق وقانونه وانعقدت آثار معالمه والضحى والليل اذا سجى وانه لقسم لو تعلمون
عظيم لقد تقاعدت هممهم عن ربط اصوله بفروعه وكيفوا عن انه تفسيره ولتسويه نصه جعد
الشعر وفقط وقنعوا الصلوحه ومع ذلك يقتضي ان لا يتم لنوع ولكره القاعدين ولا بهدم
جدران المجتهدين ولاترك عز وعلا الساهرة مغيره الوجوه بل من التساب الخمراء ذوات
الانوار الحراة والنجوم ذوات المقوة مودى كثير البنا وميلا ذلك الفن الشريف احسن تحسبوا
اسنا حده وتجنبوا علله كمهوا الصروف فالقوا الزبر العتيد والصحف الرفيعة الرقيقة وادعوا فيها المطالب
العالية من ماخذه وضعوا الخبايا الدقائق التي حصلوا بها بادياء العلاء ولوارسل عنان البراع الى
الطراته للادى الى الطول بالع فان اختيار محاسنها مما لا يعبر عنه مناطق التحرير الساطع ومنها كتاب
المسلم الذي لا يحوم حوله كتاب ولا ينتج على منواله نبات التأليف وكل من رزق فهما
وصلح لو عليه فاقل فهو اليوم مقداره خمسون عاما فهو الى اليوم مقداره خمسون السلف قد اخرج
من البحر اللآلي ونور السراج في دياجير الليالي من البداية للنهاية هدايته وتحقيق وكشف الاسرار
الغوامض والتدقيق منار الانوار فرقان الحق المبين بديع الاسلوب تحرير المطلوب
المستبين مختصر الالفاظ ومنتهى المعاني محصول الاصول احكام المباني محكم الاداء في
مفتاح الهدى تقرير المقاصد القصوى تنقيح للاطراف الكتب وتوضيح لما لم يصل اليه الركب من الكلم

الطلب وتلويح الى تمام تنقيح به خاطر مصنفه كثير عظيم الملك سمح لعله مولفه نعم سالك مسالك الانتقاد بجياد تحقيق
من عند نفسه فما عرنا وهذا العبد عبد الله بن عبده الملقب بالقطب من عنده المتوسل بحبله
المتين الراجي لالطافه عليه باليقين الداعي بقلب طالع ودرع فاسأل منه تعالى التوفيق
وان لايزل قدمه في سواء الطريق وان يهديه الى ان ينور بارادة جماله الجميل وان
يفيض عليه انوار رضاه ورضا الجليل وان يصلح خاتمة امره ويجعل منشر البحر في القيامة
الكبرى في الامنية الوسطى علوا كبيرا نظام الدين محمد السهالي مولدا والانصاري محتدا القدما
قد قضى بعض الوطر من الفن المشار اليه وسبيل برهة من الزمان محجوبة فنه ودرج على فاطلع على
بعض مكتوباته وعثر على شيء من رموزاته مع اعتراف بقصر الباع وان قناعة من سقط المتاع
تصدى للشرح فيما سلف ونقده واراه مما فار من شرف لتكون الاوقات مشغولا
بالاشغال اللائقة وتكون الاركان والجنان مقيدة بالاعمال الفائقة وتكونا ان سرده وزبره
لان يهدي من يطلع على ما فيه من السقيم ويزيل بلبسه في الدلائل من العقم فان الكتاب
كالمثل السائر في سرعة السير والسبيل فتيسير الاهتداء الى كل من حاول الميل ولم يمس اعلى
ذروة سنام التحقيق هو الحقيق بل فوق كل ذي علم عليم وكل ارباب حكم الحكيم وترى
جل اهل العداله المسحي وجوههم رغام اقدام مسعودي لسعادة اقتفاء آثار انبياء الله
لاحت عليهم آثار تجوز الرحمة وان لم يبلغوا اوج التعصب ولكنهم بعد واعي المظلمة فوق مسامعه
الشكورة وسكن اعصار الجفاء بقدر الطاقة الموفورة حتى تجلى كالطائي في التقييدات
والمسطورة في المصنفات الاشراف والكشف اليه كالشمس المنيرة والقمرات الليالي
المظلمة وكم مشكلات حكي [illegible] خفاء نقرا كيشفع شموسها وما اقتصرت على
حل الالفاظ كما هو سنة بعض السابقين بل حقق توضيح الالغاز المسائل الغامضة بما في عليه

بما انتسب عليه اهل النهى بالاطراء والابرار واشرت الى ما اجرى سفينة قلمه الى غير ساحل فرايت
وراجعت المقامات الى الطائل فثبت بحمد الله كثيرا اعظما وقاموسا عميقا من الجواهر
والدرر وسفرا كبيرا فيه ما يسلي الانفس من النفس المرعوب واعذب القرو ولكن اذ قد كثر
الكلام حتى حكى التوراة وقصرت الطبائع عن التحمل من كل جهات وهبت النفحة من
الاضطرابات على المعيشة وثبت جواد الطالب توقف من غير وصول الى الخاتمة و
نسج عليه عناكب العقول فطرحت الاوراق في زوايا النقيمة فازدحم الاصحاب طالبين اتمام
مقصودهم عنا فقلت لهم ان اضربوا عن الخطب صفحا واعذروني لما رايت النسخة
حاملين بيضاء الامن والامان والنفس في هذا الزمان واضطراب اوراق الفراغة عن الفوارق حتى
وما شمر الربيع باداة سر واتساع دائرة المعاش واحتباس سلطان العلائق فثبت
الامر على ما شاء الله ودفع الاشغال الى ما سواه ثم بعد حين استقرت الاراء على شرحه ثانيا
بالايجاز والقصر على تلبس المجمل وترجمة العبارات في مقام الاختفاء لئلا يكون كبيرا على من
طلب النقل فكيف من له همة عليا فاجبتهم سائلا متضرعا الى الله فاطر النظم عما سواه ونشر عنه
فيه جاعلا الله تعالى كما يحمده الاداة وعزمت على ان ازيد سوى الممتزج ما يحتاج اليه ولا اضيف
الزيادات من الخارج الا ما يتوقف عليه الفهم الا ما يتعلق بالنقض والابرام والرد والاحكام
وسميته بفوائد عظمى ربنا اجعله كاسمه اعلى وهو اسم مع علو مقامه وسمو مسماه موافق لجهة الانتساب
الى السنة بهجرة سيد المرسلين فهو في اعلى دراه اللهم وفقني بما اهوى وارزقني الا ما
لا تحب وترضاه وتمم في امري ولا ... اياك نستعين انت مجيب دعوة السائل المضطر في الظلم
اللهم انت وعدت باستجابة الدعوات وانك لا تخلف الميعاد اجبني يا الهي يا الهي يا الهي اللهم لا
ايات الا اليك ولا اتكال الا عليك فانت المولى وانت الوكيل وانت الفياض وانت الجليل

وها انا افيض في شرح الكتاب مستعينا بالله الوهاب فاقول ان المص بعد ما تيمن بالتسمية فقال بسم الله
الرحمن الرحيم ابتداء الكلام بالتحميد فقال الحمد لله الذي نزل الآيات اي انزل التنزيل اشعارا بان نزول
الحق المتين وقع نجما نجما على حسب ما تقتضيه الحال وآل اليه المآل والآية اصلها اوية بالفتح العلامة
والكلام التام من القرآن العظيم سمي بها لانه العلامة للحق المبين وارسل البينات جمع بينة
من البيان وهو الظهور يعني ارسل العلامات الظاهرات التي لا تشوبه ريبة يرا ... قطع الدين وطبع
اليقين الطبيع املاء القريبة والتطبيع مطاوع منه يا ربنا انك الحقيقة حقا وكل مجاز فان الكل هالك
سوى وجهه الكريم فذاته تعالى حق ثابت في نفسه فله الحقيقة التي لا يطوف خيال البوار وكل سواه
مجاز غير ثابت في نفسه وانما له التحصيل والتقرر من تلقاء ذاته المقدسة فهو في نفسه قدوم وكذا يا ربنا انك الآمر
فانت الآمر والكل مأمور حقيقة وكل من سواك مجاز للامور فالامر يتنزل منك تعاليت وتحول على
من سواك اعاجيب بيديك نواصي المقاصد مفوضة اليك الاعنة جمع عنان بالكسر والنواصي بالنون
والصاد المهملة جمع ناصية فانت المستعان وعليك التكلان هو اسم التوكل الذي هو الاعتماد
على الغير والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتمم للكلم بالطريق الامم يعني بالطريق الوسط من الطريق والقر
والمبعوث بجوامع الكلم الى افهام الامم يحتمل ان يكون مصدرا مضافا الى المفعول ويحتمل ان
يكون جمع فهم وهو احسن والامم بضم الاول وفتح الثاني جمع امة بمعنى القوم ويحتمل ان يكون جمعها
بمعنى الدين والشريعة وحذف المفهم على الثاني والمفهم على الاول للدلالة على العموم وعلى آله واصحابه الذين هم
ادلة العقول سيما الاربعة الاصول الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ويحتمل ان يكون اشارة الى اهل بيته صلى
الله عليه وسلم وهم امير المؤمنين علي واولاده الحسنان وامهما بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاطمة الزهراء صلوات الله تعالى على نبينا وعليهم اما بعد فيقول الشكور الاحسن الشاكر مكان
الشكور كما لا يخفى ولكن نظرا الى حقيقة المعنى العبد الفقير محب الله بن عبد الشكور ... في القرن التاسع عشر بعد المائة

بعد ما تم والالف من السنة الهجرية المقدسة بلغه الله تعالى من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة
بضم الذال المعجمة وكسرها العالي من كل شيء وعالي الجبل ورقاه عن حضيض النقال الى قلة الحال الحضيض
بالحاء المهملة والضادين المعجمتين بينهما ياء مثناة السافل من جنب الارض والنقال مصدر كالقول والقلة
بضم القاف وتشديد اللام راس الجبل والعالي من كل شيء ان السعادة باستكمال النفس والامداد
وذلك بالتحقق بالتحقيق اي حقيقه اي بمعرفته على يقين والتحلي بالاعمال والخصال وهما اي التحقق
والتحلي بالتفقه وهو التعلم بنفسه في الدين الطريقة الحقة والتبحر تفعل تبحر في العلم اذا تعمق بمواقف الحق
والتقوى والادب اصل التقى والسلوك في هذا الوادي وهو النهر واريد ههنا الطريق مطلقا انما تبلغ تحصيل المبادي
ومنها علم اصول الاحكام الفقهية فهو من اجل علوم الاسلام لكونه ذريعة الى تحصيل السعادة والتوصل
على طريق المدح والا فالاجل انما هو علم التوحيد والصفات ثم الفقه الف في [illegible] خطب جسيم
خطبه بضم الخاء المعجمة والطاء المهملة وصنف في قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمري على تحصيل
مطالبه ووكلت نظري على تحقيق مآربه التوكيل توقيف الامر على الغير والارب تحقيق العلم
لشأن اربت به اذا صار بصيرا الى مطالبه فلم يحتجب عني حقيقه تعقيده ولم تخف علي دقيقه فما ظنك
على الغير والارب تحقيق الشيء بالواضحات ثم لا وما عظم اردت ان احرر فيه سفرا بالكسر الدفتر واقفا
بمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا للمنتهي الذي يحتاج الى الفروع اصولا والى المشروع معقولا لعل ان كتابه
جامع للمبادي العقلية والنقلية وغيره وان كان كذلك لكن ليس بهذه المثابة ويحتوي على طرفي
الحنفية والشافعية تعالى حتى الدار وحتوا مما احاط بها واحتوى عليه وتقرر محض الكلام بكونه جامعا ان
الكتاب يحتوي طرفي غيرهما انما لان معظم الخلافيات فيهما ذكر في الكتب الحنفية مع ان الاحتواء عليهما
احتواء على غيرهما لان اكثره موافق لمذهب الطرفين وفيه تعريض على تلك الكتب لانها لم تحتو عليهما
احتواء الكتاب ولا ميل للمعرض ميلا ما قليلا عن الواقع فما ظنك بالميل الكثير بل كل ما في مشتبك مع التنبوات

في المواقع فجاء الكتاب بفضل الله وتوفيقه كما ترى من فضله وحسنه وصفائه وبهائه ثم فصل المجمل
فقال معدن كنوز العلوم الاصولية ودقائقها وتحقيقها كما ينبغي ام بحر الكل بحر فيه كل اليمني من
اللآلي والجواهر مع تلك الكثرة فام منقطع يعني بل بحر لا ميدي فان امثاله مفقودة والاشياء
تعرف بالامثال وسميته بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح والجرح وجعله حبا للسرور والفوح ثم اهدى
مالك الملكوت اسم من الملك ان تاريخه مسلم الثبوت اي التاسع والالف بعد الالف
من السنين الهجرة المقدسة كهجرة رسول الله صلعم وفيه اشعار بان الخطبة الحافة الادبى بحرف تنبيه
الكتاب مرتب على مقدمة فيما الغيد البصيرة والشروع وفيه اشارة الى ان المقدمة يعني بالغيد البصيرة
لا ظاهر بالفهم من عبارات القوم من انها ما يتوقف عليه الشروع في العلم بل هي مقدمة
الكتب ووجهه ظاهر ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية
واصول اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وسنذكر وجه الحصر فيها
ماله وعليه وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق بها اما المقدمة ففي حد اصول الفقه اي
في تعريفه الجامع المانع وفيه اشارة الى ان اللقب الذي هو مع الاضافة وموضوعه وفائدته ووجه
مقدمية هذه الامور ظاهرة واصول الفقه لفظ لغوي واصطلاحي واللغوي مشتمل على
ثلث معان معنى المضاف ومعنى المضاف اليه والاضافة فاشار اليها بقوله اما حده مضافا فا
لاصل لغة ما يبتني عليه غيره هذا هو معنى المضاف فان معنى الجمع لظهور تفسير مفرده فيه اذ معنى
الجمع ظاهر بالوضع النوعي لكل احد ولا تبادر في الحقيقة هو الابتناء على البناء فهو مخصوص
بالمحسوسات والدور ونحوها ولا يشتمل اصل الشجر واصل الحكم فالمراد ههنا الاستناد
فالمعنى ان الاصل ما يتوقف عليه شيء مثل توقف البناء على اصله وهو ان يكون الموقوف عليه
مادة متهيأة لحصوله بحيث يظن العامي ان الفرع كان مندمجا فيه فانفلق او هو قائم

قد وهبت هذا الكتاب انا العبد محمد رحيم لمولوي ربيع احمد من اولادنا بعد [illegible] هذا الكتاب [illegible]

گواه شد [illegible] عبد الکریم
گواه شد [illegible]

اذ هو قائم علته فلا ينتقض بالفاعل ونحوه وكثيرا ما يعبر الالفاظ بالتفاسير الواقعة نحو لا مضايقة
اصلا او قاعدة اصطلاحا فالاصل الراجح نحو الحقيقة هي الاصل بالنسبة الى المجاز والمستصحب
يقال تعارض الاصل والظاهر والقاعدة يقال اصول النحو الفاعل مرفوع ونحوه وان
لنا اصلا اي قاعدة وهي قضية كلية موجبة وهو الاشهر والاليق التعميم للسالبة
والدليل وهو المرشد ظاهر العبارة ان الاصل منقول الى هذه المعاني والاشتراك الكلمات
الاخر ولا دليل عليه بل الظاهر ان الاطلاقات مجازية فهو مجاز عرفي وما سبق من
ان التجوز اولى من النقل يؤيده ايضا وانما قلنا انا لظهور ان هذه المعاني لا تفهم الا
بالقرائن وهو من علائم المجاز ثم اعلم ان هذا اللفظ منقول الى المعنى اللقبي فالمنقول
عنه باي معنى نقل الاول لان هذه الضوابط مما يبتني عليه الفقه فهذا من قبيل تسمية
الشيء الخاص بالعام فان نفس الكتاب ايضا من اصوله ويرجح هذا الوجه فان المصير الى
جعل المنقول عنه المعاني الاخر يؤدي الى النقل مرتين وهو خلاف الاصل ويحتمل الثاني
والثالث مع ركاكة مستبشعة وقيل في المحكم الرابع وهو القاعدة وقيل فيه ايضا
الخامس وهو الدليل وهو المختار عند جماعة ومنهم المصنف فاوردنا بامر محالة مع اشارة
الى رد التوجيه الذي وقع في المحكم اولا والى غيره فقال كما قيد في شرح المختصر انه اذا اضيف
لفظ الاصل الى العلم كالفقه ههنا فالمراد دليله فالمراد من الاصول المضاف الى الفقه
الذي هو علم من العلوم الادلة لانه وان جاء لمعان فالاضافة مرجحة لمعنى الدليل على ما قيد
فمن حمل الاصول على القاعدة بل على القواعد فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم
مسائله فلو حمل الاصول على القواعد فمع ما فيه من ذلك المعقول يلزم ان يكون
قواعد الاصول قواعد الفقه وشناعته ظاهرة واعلم ان صاحب المحكم الراسخ في العلم

حمل على القواعد فان كان العهد معهودا فلا تعريض بحد لانه نظر الطليل بعد الاعراض
على ذلك الحمل تلك العلاوة قال انا الاز مدترجيحه واولويته والاقتصار على الصحة
الصحة والكمال مرجوحة وصحته تلك الصحة مما لا مول فان الاضافة للاختصاص واختصاص
القواعد الاصولية بالقواعد الفقهية انها مما يستنبط منها ومثل هذا الكلام يجي ان شاء الله
تعالى عن المص كما قال في قوله تعالى كنا لحكمهم شاهدين ان الحكم مضاف الى غير المعمول
وحاصل ضميرهم داود وسليمان صلوات الله على نبينا وعليهم وطالبوا الحكم وقال
ان المختار البتة عليه الدليل وارادة القاعدة محتملة فتدبر ثم هذا العلم اي الاصول ادلة
اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على احكامها كقولنا الزكوة واجبة
لقوله تعالى واتوا الزكوة فان الامر للوجوب وحاصله ان الدليل التفصيلي هو المرشد المخصوص كخصوصيات
اياته تعالى الى مسائل جزئية كالمسائل المستنبطة من تلك الايات مثلا والدليل الاجمالي ما لا يختص
خصوص مسئلة مسئلة مثاله ان الزكوة واجبة مسئلة فقهية واستنباطها من الاصول هكذا
ان الزكوة مامور بها لان قوله تعالى واتوا الزكوة امر بها وكل مامور به فهو واجب فالزكوة واجبة
فالدليل التفصيلي الذي هو قوله تعالى يحتاج في تطبيقه على حكمه الى المسئلة الاصولية القائلة
ان الامر للوجوب التي في قوة قولنا وكل مامور به فهو واجب فصغرى هذا الدليل
النظم في قوله تعالى وكبراه من الاصول فالاحتياج في التطبيق الى هذا العلم بان يجعل مسائله
كبرى او نحوها كما ستعرفه ان شاء الله تعالى فنسبته الى الفقه نسبة احدى مقدمتي
البرهان من الصغرى او الكبرى الى المدعى ولهذا نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة
من الحكمة الالهية وغيرها وهم فان الدلائل التفصيلية لموادها وصورها من افراد موضوع مسائل
الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فهي معقولات توضع للمعقولات

للمعقولات التي هي النهج كالكلية مثلا فاذا قلنا النار الصرف بسيط وكل بسيط شكله الكرة فلا يحتاج
تطبيق هذا الدليل الى المنطق الا في كيفية الاستنتاج منه اذ هو ضرب من الضرب الاول من الاول
وكل ضرب اول ينتج موجبة فهذا منتج للكلية فتمام الصغرى والكبرى اي مجموعهما من
افراد موضوع مسئلة الميزان وليست بجزء من البرهان بل النسبة الى سائر العلوم الى الفلسفة
بخلاف في الاصول فان الدلائل التفصيلية التي هي خصوصيات ايات الاستدلال وغيرها من
افراد الموضوع مسائلها وتلك الدلائل كافلة لصغريات القياس بادنى النظر وفيها كبريات
والضابطة فيها خالية خصوصية العقلية ليست له بالنسبة الى سائر الفنون فبينهما بون
لا يقاس وليعلم ايضا ان هذا الكلام من المص تعريض على صاحب الحكم الفاحش قال
ان التي النسبة وليس في موضوعه فان حاصل كلامه مد ظله الظليل الدليل عندنا هو الامر
فانه تعبير بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي وهم جوابان مصداق هذا التفسير هو
المفرد كما صرح به ائمة الله تعالى في الفتاوى الكلامية عن قريب والمستفاد من كلام شمس الائمة
السرخسي ان الدليل هي الايات كاتوا الزكوة فانه المظهر للحكم وتلك الالة كل فرد على
كل تقدير مجموع الصغرى والكبرى ليس من الدليل في شيء وانما الدليل الزكوة واتوا الزكوة فالمسئلة
الاصولية انما تفيد كيفية دلالة هذا الدليل على المدعى فكما ان الدلائل المنصوبة على المسائل
الجزئية في الحكم افراد من موضوعات مسائل الميزان فيحصل من حمل الموضوع عليها صغرى
سهل الحصول والمسئلة الميزانية كبرى فيحصل من هذا الوضع ان ذلك الدليل مفض
الى هذا المطلوب فكذلك يحمل الدليل الاصولي كالزكوة واتوا الزكوة من افراد موضوع الفن فيجعل
صغرى والمسئلة الاصولية كبرى فيحصل منه ان ذلك الدليل مفض الى هذا المطلوب فالفرق
شرح لهذا الدليل على الكل ان بين الشرحين تفاوت فهذا هو المراد بالنسبة فهذا احق واما

حمل على القواعد فان كان المعنى هذا فلعله لم يتعرض لتحديده لانه لا طائل تحته بعد ما عرض
على ذلك الحمل تلك العلاوة قال اما الاثر فترجيحه واولويته والاقتصار على الاجزاء
الصحة والكفاية او وضوح صحته تلك الصحة مما لا مرد له فان الاضافة للاختصاص واختصاص
القواعد الاصولية بالقواعد الفقهية انها مما يستنبط منها ومثل هذا المعنى جاء ان الله
تعالى عن المعصوم كما قال في قوله تعالى كنا لحكمهم شاهدين ان الحكم مضاف الى غير المعمول
وجاعل ضميرهم داود وسليمان صلوات الله على نبينا وعليهم وطالبوا الحكم وقال
ان المختار المبني عليه في الدليل وارادة القاعدة محتمل فتدبر ثم هذا العلم اي الاصول ادلة
اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على احكامها كقولنا الزكوة واجبة
لقوله تعالى واتوا الزكوة فان الامر للوجوب وحاصله ان الدليل التفصيلي هو المرشد المخصوص كخصوصيات
اياته تعالى الى مسائل جزئية كالمسائل المستنبطة من تلك الايات مثلا والدليل الاجمالي ما لا يختص
خصوص مسئلة مسئلة مثاله ان الزكوة واجبة مسئلة فقهية واستنباطها من الاصول هكذا
ان الزكوة مامور بها لان قوله تعالى واتوا الزكوة امر بها وكل مامور به فهو واجب فالزكوة واجبة
فالدليل التفصيلي الذي هو قوله تعالى محتاج في تطبيقه على حكمه الى المسئلة الاصولية القائلة
ان الامر للوجوب التي في قوة قولنا وكل مامور به فهو واجب فصغرى هذا الدليل
النظر في قوله تعالى وكبراه من الاصول فالاحتياج في التطبيق الى هذا العلم بان يجعل مسائله
كبريها او نحوها كما سنشرح ان شاء الله تعالى فنسبته الى الفقه نسبة احدى مقدمتي
البرهان من الصغرى او الكبرى الى المدعى ونسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة
من الحكمة الالهية وغيرها فان الدلائل المفصلة لموادها وصورها من افراد موضوع مسائل
الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية وهي معقولات تعرض للمعقولات

للمعقولات التي في الذهن كالكلية مثلا فاذا فصلنا انفاد الصرف البسيط وكل البسيط في شكل الاكرة فلا يحتاج
تطبيق هذا الدليل الى المنطق الا في كيفية الاستنتاج منه اما على هذا ضرب اول من الاول
وكل ضرب اول ينتج موجبة فهذا ينتج للكلية فتمام الصغرى والكبرى اي مجموعهما من
افراد موضوع مسئلة الميزان وليست بجزء من البرهان بل النسبة الى سائر العلوم الا الى الفلسفة
بخلاف في الاصول فان الدلائل التفصيلية التي هي خصوصيات آيات الصلوة وغيرها من
افراد الموضوع مسائل وتلك الدلائل كافلة لصغريات القياس بادنى النظر وهي كبريات
والصادان فهذه الخصوصية بالفقه ليست له بالنسبة الى سائر الفنون فبينهما بون
لا قياس وليعلم ايضا ان هذا الكلام من المص تعريض على صاحب المحكم الفاضل حيث قال
ان التشبيه النسبة وليس في موضوع فان حاصل كلامه هذا التعليل الدليل عندنا هو الامر
فانه تفسير بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو مراد بان مصداق هذا التفسير هو
المفرد كما سيجي ان شاء الله تعالى في المبادي الكلامية عنقريب ويستفاد من كلام شمس الائمة
السرخسي ان الدليل هي الآيات كاتوا الزكوة فانه المظهر للحكم وتلك الآية كلما قيس على
كلتقدير لمجموع الصغرى والكبرى فليس من الدليل في شيء وانما الدليل الزكوة واتوا الزكوة فالمسئلة
الاصولية انما تفيد كيفية دلالة هذا الدليل على المدعى فكما ان الدلائل المنصوبة على المسائل
الجزئية في الحكمة افراد من موضوعات مسائل الميزان فيحصل من حمل الموضوع عليها صغرى
سهلة الحصول والمسئلة الميزانية كبرى فيحصل من هذا الوضع ان ذلك الدليل مفض
الى هذا المطلوب فكذلك يجعل الدليل الاصولي كالزكوة واتوا الزكوة من افراد موضوع الفن فيجعل
صغرى والمسئلة الاصولية كبرى فيحصل منه ان ذلك الدليل مفض الى هذا المطلوب قال ان
شرع [illegible] الدليل على الكل ان بين الشرحين تفاوت فهذا هو المراد بتشابه النسبة فهذا اخفى ولما

الفارق الذي يذكره المصنف ليس يذكره صاحب المحكم اصلا فمجازا انتهى فقد زهق الباطل ان الباطل
كان زهوقا فانعم النظر في كلام المحكم نحو الاخر من المناقشة اورد ما تم منها في الشرح واذ لم
يوم المصنف الى كلام المحكم بالتفصيل الذي فيه وما له وما عليه لم يوم الى الاكتفاء بالسداد الذي وقع
في الديباجة وفي تعيين موضوع المنطق وتفسير المعقولات الثانية فذكر المقال لم نورد شيئا منهما
خوفا عن الاطالة وتحاشيا عن خلف الوعد واذا تعرف ان اصول الفقه مضافا موقوف على
معرفة المضاف والمضاف اليه وقد فرغ عن الاول شرع في الثاني فقال والفقه حكمة اي علم
بما فرعت مفرعته على الاصول التي هي علم التوحيد والصفات شريعة ثابتة من الشرع الشريف
الناطق بالحق البحث في الثاني على المقلد لتقصيره عن الطاقة وفيه انه ان اعتبر في الفقه العلم كما هو
المشهور او الاذعان المكتسب من الامارات فلا شبهة في خروج علم المقلد عن الفقه ولكن
لا دخل لحديث التقصير والا فهو داخل فيه البتة والتعليل فاسد الا ان يقال ان الدليل
الى وحاصله ان الفقه ممدوح في لسان الشرع والمقلد مقصر عن الطاقة وكل مقصر مذموم فليس
بممدوح فليس بفقه او يقال انه مقصر في بذل الطاقة فلم يصل الى الكمال العلمي ومنه الحكمة فلم يصل اليه
فليس يصح اطلاق اسم الفقه الذي سماه الحكمة والتخصيص بالحسنات احتراز عن التصوف
حديث محدث اي تخصيص الفقه بالحسنات التي هي العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح
كما وقع عن قوم احترازا عن علم التصوف الباحث عن الافعال القلبية وما يلحق به الوجدانيات
كالمسئلة القائلة ان التوبة واجبة وان الصبر واجب او مندوب حديث محدث وقد كان
في الكلام القديم دخول التصوف مثل دخول العمليات على السواء فنجد المتاخرين في كتبهم عن
التصوف وليس بالحق بل الاحسن ان يعلموا الطريق العملي والفعل القلبي في مقابلهم واحد تحرير
الاحتراز عن الكلام الباحث عن الاحوال التي تفتش ابتهاجها لموضوعاتها مقصودة في الدين تخصيص الحكمة

تلك الحكمية بالافعال غير معروف ولكان محمدا لما اضاف ان ابا حنيفة عرف بانه معرفة النفس ما لها
وما عليها واما الاحتراز عن التصوف فلما انه غير معروف وقال في الحاشية انه
كان اسما للكل ثم لما جعل بعد حين تقييدا وابا البحث عن العقائد سموها بالكلام فاختص بما سواه واشتهر
على زمان مدة ثم خص بالاعمال وتخصيصهم الادلة بالاربع انما يتم لو قيل بالاختصاص وعرفوه
اي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية المراد بالاحكام ما يتعارف
في العرف من حكمه بنسبة امر الى اخر كحكم الشارع على الصلوة بالوجوب وبالشرعية ما ورد به الشرع
فخرج ما علم بالوجدان وقوله عن ادلتها احتراز عن علم رسول الله صلعم وقوله التفصيلية احتراز
عن العلم بالدليل الاجمالي ان الشيء القائل واجب لانه حكم به مجتهدي وكل ما حكم به مجتهدي
فعلمه دليل الوجوب فهو ثابت وفيه بحث فانه تقليد لا علم وان ارجع الى العلم فالاخراج
بحكم كما سيطلع عليه عن قريب ان شاء الله تعالى وقيل احتراز عن علم الخلاف وفيه بحث ظاهر
مذكور في الشرح ومشهور في الكتب وقيل احتراز عن علم الجدل اما ان هذا الحكم ثابت لوجود المقتضي
السالم عن المعارض من غير ان يفصل وفيه انه ان علم المقتضي المعين فالاخراج في غير موضعه والا
فان علم ان مقتضيه من الكتاب ثابت فيثبت وحاصله انه ثبت بدليل لان كله
موجبا وان لم العلم بعينه فلا دخل فيه لعلم الخلاف فيشمع ان الاخراج بحكم فان المسئلة التي
روي انها حلب بها الصحابة او حكموا مقبولة متضمنة دليلا ولم يستمل ذلك بتفصيل فتدبر واولى ان
يقال انه احتراز عن العلم بالاحكام بدليل اجمالي كعلم المتكلم ان النبي صلعم حق في جميع ما اخبر
فكل حكم حكم به ثابت فهذا علم اجمالي بدليل اجمالي ونحوه كما عرفت واذا الصلم النفيد بالعوارض منه
ان التصوف ليس بخارج ثم انه لو اريد بالاحكام الخطابات لله تعالى المتعلق بالافعال المكلف
بالاقتضاء او التخيير او الوضع اصار قيد الشرعية كشفا اللهم الا ان يراد بالشرعية ما لا يدرك الا بالشرع

التفصيل في الشرح واورد على حد الفقه المذكور انه ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع اي جميع
الاحكام فلا ينعكس الحد لخروج علوم الفقهاء التي لا مرية في فقاهتهم وكون علومهم فقها كعلم
ابي حنيفة وعلم مالك لثبوت لا ادري حين سئل عن بعض الاحكام فانه سئل مالك عن
اربعين مسائل فقال في ست وثلثين لا ادري وقال ابو حنيفة لا ادري بالدهر وثبوته يدل
دلالة واضحة على ان الحاصل له بعض الاحكام وان كان المراد المطلق اي مطلق الاحكام الشامل
للبعض والجميع او البعض منها فلا يطرد الحد لدخول المقلد العالم في الفقه لانه ما فقه الفقه والعالم المقلد
كذلك فانه يعرف بعض الاحكام فان مقلدا فرض ترقى من العلماء وما على درجة الاجتهاد يعلم
بعضها بالدليل والبعض المعين للابهام لم يدل الفقاهة لم يشترط به والاكثر مجهول لانه
الزائد على النصف وهو مجهول لان العلوم تتزايد شيئا فشيئا وفيه اشارة الى سوء فهم
من فهم من لفظ المقلد العامي فاجاب بان المختار البعض والمقلد لا علم له بل قصاراه التقليد
وهذا الايراد غير مختص بحد الفقه بل يجري في كل حد علم وهو ظاهر ولكن اذا الكلام وقع في تحديده
اورد الايراد عليه واكتفى به عن الايراد ثانيا في تحديد الاصول ثانيا واجيب عن هذا الايراد
بانه اريد الكل قولك لا ينعكس لثبوت لا ادري قلنا لا ينفي ثبوت لا ادري لان
المراد بالعلم التهيؤ والملكة لاستخراج الاحكام الشرعية فخرج الحاصل ان الفقه ملكة استخراج
الاحكام بالدليل وانتفاء العلم في بعض الاحكام لتحقق مانع كتعلق الطبيعة بشيء او غيره لا يضر
وجود الملكة ولذا قيل ان التهيؤ المطلق حاصل لكل احد والقريب لا ضابط له فحمد فوجه بان
الملكة مفسرة بالحالة التي بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة ارادها اي جمع الخواطر
ولوجه ارادة الاكثر كما ذكره في الاحكام وتبعه صاحب البديع صحيح ان كان الفقه مسائل
عديدة او اريد اكثر الاحكام المنصوصة واذا اريد الملكة فيجوز التخلف عن فعلية العلم فلا ينفي لا ادري

فلا يضر للمدعى واجيب ايضا بان المراد بالادلة الواقعة فى تحديد الفقه الامارات وتحصيل العلوم بوجوب
العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا وحاصله ان المراد ان الفقه العلم بوجوب العمل
بالاحكام الشرعية بتوسط الظن الواقع فى الطريق وهذا العلم من خواص المجتهد اجماعا واما المقلد
فمستنده قول مجتهده فما يودى اليه قوله يعمل وقصارى امره التقليد لا الظن اى ليس مستند المقلد
ظنه كما عرفت والظن اى ليس مستنده ظن مجتهده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد حتى لا تقول
مثل قول من قال انه لا فرق بينهما فانه كما ان مظنون المجتهد وجب العمل على الى على المجتهد
كذلك مظنونه وجب العمل على المقلد فهما سيان فالفرق بينهما بان المجتهد يجب عليه العمل بتوسط
الظن دون المقلد لا يحصل له وليعلم ان هذا الكلام وقع من المحكم فاعترض المعترض بما سمعت
ولا يبعد ان الكلام فى المقلد العالم دون العامى فهو قد يعلم ان ما ادى راى مجتهده فهو
واجب العمل على مقلده بالاجماع المنعقد عليه يتحصل من السماع او الحس ان هذه المسئلة
مما ادى اليه راى مجتهده وكل ما ادى اليه فقد علم وجوب العمل بالدليل فهما سيان لا يخرج
اخراجه بحكم والقول بان مستنده قول مجتهده لا ظنه ان صح فغير نافع وفيه بحث فانه انما يرد
لو قيل متعلق قوله عن ادلتها التفصيلية بالعلم بوجوب العمل فارجع الهاء الى الوجوب
وفيه ما فيه ولو قيل متعلقه بالوجوب او العلم وقيل بارجاعها الى الاحكام لا يرد فانى ان حاصل
على الاول ان الفقه العلم بوجوب العمل بالاحكام الحاصل من الادلة ولا شك ان العمل بالاحكام
الحاصل من الادلة ولا شك ان العمل بالاحكام انما يجب بالدليل على المجتهد واما المقلد فلا يجب
عليه شىء الا التقليد اذ لا تعلق له اصلا بتحصيل ان مظنون مجتهده واجب العمل عليه بالدليل الذى
هو الاجماع فافهم وحاصله على الثانى ان الفقه العلم به الحاصل من ادلة الاحكام والمقلد لم يحصل
له العلم به بدليل الحكم بل بغيره وفيه ان ملك الفقه حكم فقد علم وجوب العمل بالاحكام بدليلها فان

انما الكلام في الدليل التفصيلي وهذا اجمالي قلنا لا نجد فرقا بين قول المص وعلما ومن
المجتهد في التفصيلية والاجمالية نعم يرد عليه انه يلزم من هذه العناية ان يكون الفقه عبارة
علم لوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها فيلزم ان لا يكون العلم بوجوب صوم الكفارة
صوم العيد منه وهو كما ترى وفيه بحث لانه انما يلزم لو حرر الجواب المذكور بما حرر لكنا نفهم
ام بعض شارحي كتاب المنهاج ولنا ان نقرب عنه ونحرر بوجه اخر لا يرد عليه شيء فنقول
المراد ان الفقه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية العلم لوجوب العمل بها في نظر
ن المجتهد فان العلم بالاحكام المفيد الجزم بوجوب العمل لا يحصل الا له فانه ما لم يجب العمل بالحكم
حاصل بالدليل الا عليه واما المقلد الجزم بوجوب العمل لا يحصل الا له فمبطل التقليد
من وفيه ان المقلد يجب عليه العمل بما ادى اليه رأي مجتهده وهذا الوجوب ايضا فقد صدق
المقلد انه يعلم الحكم بعلم مفض بل العلم لوجوب العمل بهذا الحكم فان المجيب يجيب بانه اختار
البعض الا ان يق ان الكلام في ان ما ارتضاه المص غير لازم وفيه ما فيه فتدبر ويمكن ان
بان المراد العلم بالاحكام التفصيلية لوجوب العمل والمقلد لا يجب عليه شيء بالعلم
صل بتلك المقدمة الاجمالية اذ غيرها وعنى ان هذه المقدمة منظور فيها ولعل الشارح
ان امثال هذه التحملات ينبو عنها التحاديد ولعله ما زيف المص ذلك الكلام تصدى
به وقال الا ان يق في دفع هذا اللزوم انه رسم فيجوز باللازم فان الرسوم يجوز باللوازم
ح والعلم بالوجوب لازم للعلم بالاحكام فبطلان اللازم مم وبطلان اللزوم مم فان
بارتق البعض ولا شبهة في ان علم بعض الاحكام حاصل للمقلد ايضا مع انه لا يحصل له
علم بالوجوب فمن مرجع البحث في اثبات اللزوم الى السابق وقال المص وفيه ما فيه فان
لازم المذكور لازم حقيقي لا لازم جعلا واجوازه في الثاني لا الاول الا ان يق ان التعدد ماده

لا يتحاشون ايراد المتباينات في الحدود فلعلهم قصدوا ان تذكر المفهومات المتغايرة مؤدية
الى تذكر الاخرى الصالحة للتعريف وفيه بعد ما وان قيل بان المراد بالدليل المختص
بمسئلة مسئلة وهذه المقدمة الاجماعية لا خصوصية لها بمسئلة دون اخرى لكان
ادفع لبعض الشغوب ومن هيهنا اي مما حرر من ارادة الامارة بالدليل علمت
اندفاع ما قيل على الحد المذكور ان الفقه من باب الظنون اي اكثره لكن ان الاحكام
الثابتة بالكتاب المتواترات من السنن والاجماعات قليلة جدا فلا يصدق
عليه العلم الذي الذي حقيقة اليقين فكيف يكون الفقه علما مع انه قيل في الحد انه العلم
وجه العلم بالاندفاع ان المراد العلم بوجوب العمل وهو علم يقيني وانت تعلم انه لا
اندفاع فيه فانه تخلف ايرادا قائلا بلزوم اللزوم المذكور والتقرير السابق الذي لا يلزم
فيه اللزوم المذكور لا يفي بدفع هذا الايراد تذكر وتدبر وتأمل الا في دفعه وجها قريبا مما علمت
واذ هو ناقص مذكور لنقيضه في المشهور لم نورده خوفا للاطالة فان شئت الاطلاع فعليك
لبعض شروح المنهاج والتلويح وامثالهما على ان العلم مستعمل حقيقة فيما ليس بتصور
القاطع سواء كان ظنا او يقينا وح لا اشكال اصلا فان مبنى الاشكال انما هو
اخذ العلم بمعنى مقابل الظن واذا اخذ بالمعنى الاعم فلا مبنى فلا اشكال لكن الشان في
ان العلم حقيقة في هذا الاطلاق بل المشهور انه حقيقة في اليقين فقط نعم ان الاطلاق
مشهور فالاولى ان يجاب ويدفع هذا الاشكال على ارادة الملكة او نقتصر على اطلاق
العلم على الاعم ولعلك لا تستبعد اشارة قوله هيهنا الى تمام البحث وربما يجاب بان
المراد حصول الصورة في الذهن وهو بعيد في هذا الفن وبعضهم وهو صاحب التوضيح
جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط لدفع الايراد المذكور سابقا

وحاصله ان المراد جميع الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها وانعقد الاجماع مع الملكة المذكورة
فلا يخرج امثال مالك فانهم عالمون لكل الاحكام الموحى بها وانعقد الاجماع مع الملكة
واورد ان الفقه من الظنون الخ اجاب بان الجملة التي ذكرناها مقطوع بها
ولذلك قال المصنف الاحكام القطعية ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة
الظنية عن حد الفقه فانها ليست بقطعية فان قلت لا نم ان من المسائل
ثابتة بالظن فان الوحي دليل قطعي قلنا كلا فهي كثيرة الا ترى ان السنة المتواترة
قليلة جدا حتى انها ثلث او اثنان كما سيجي ان شاء الله تعالى في باب السنة وايضا
من الايات ما اوله وايضا من الاجماعات ما هو منقول باخبار الاحاد و
التزام ذلك اي ان الكل ثابت بالادلة القطعية التزام بلا لزوم من دليل و
هو كما ترى ويلزم ايضا ان لا يكون لغو المسائل القياسية بخلاف الفقاهة وايضا
يلزم ان لا يكون امثال مالك فقهاء الا ان يعني ما نزل لم يصل وغاية ما اتى ان
يراد بكل الاحكام الظاهرة النزول بمعنى قطعية النزول مع الملكة غاية الامر ان
لا يكون علم الظنيات داخلا في الفقاهة وبلغ هو فان هذا الالتزام للازم عن الجواب
المختار لقائل بالتهيؤ والملكة فهذا ازمن الفقاهة هي الملكة وعلم القطعيات فثبوت
لا ادري بخبر بعض الشيء وحاصل جوابه عن حديث ظنية الفقه ان العلم انما اطلق على القطعي
ثم يرد عليه ان امثال هذه الارادة ليس يليق بالتوقيفات مع انه ذكر حديث الملكة
بان القوة غير مضبوطة اماما كيف شاع منه اخذ ملكة الاستنباط قال فخر الاسلام
ان الفقه هو المشروح مع العمل والمعلوم لم يقض به فقال وجعل العمل داخلا في تحديد هذا
العلم كما ذهب اليه بعض مشايخنا بعيد عن الحق فان الفقه احد انواع الفنون المدونة لم

ولم يعد احد العمل فيها وايضا ان اكثر من الفقهاء غير عاملين وايضا التركيب قال بعض الحكماء
والعنا من مقولتين غير معقول والجواب انا لا نسلم انه احد انواعه وايضا لا نم انهم فقهاء والغ
لا نم امتناع التركيب قال بعض الحكماء بجوازه وايضا ان المهيات الاعتبارية لا قبح في انتزاعها
ايضا ان كان فخر الاسلام اصطلح من عند نفسه كما جرت عادته باطلاق الحقيقة على اللفظ
في الجزء فلا مشاحة في الاصطلاح وان كان قصده تفسير ما عهد في الالسن وهو الظاهر من كتابه فالظاهر انه بعيد
ويرد عليه ايضا انه قسم العلم الملازم للعمل الى نوعين وجعل النوع الثاني علم الفروع وقال وهو الفقه ثم قال وهو
ثلثة اقسام والثالث العمل فيلزم تقسيم الشيء الى المباين وبالجملة كلامه في الاصطلاح والاصطلاح
يحتاج الى التحمل والتجديد في العبارة فليعرض عنه واذ قد وقع الفراغ عن معرفته لقبا فحان الشروع في
معرفته لقبا فقال واما تحديده لقبا اي من حيث انه علم لعلم مخصوص واللقب العلم المشعر بمدح
او ذم وههنا يصح ارادته فهو علم بقواعد اي قضايا موجبات كلية حمليات وهو المشهور
والاصلح ان يجعل الشرطيات والسوالب ايضا فان السلب ربما يقع في الفن كما يقال ان الاجماع
لا ينسخ مثلا والجزئية كما يقال ان السنة قد ينسخ مثلها والشخصية كقولنا نسخوا ابوسكم ليس بمحل
فتدبر فيه واخراج المسائل عن الموجبات الكلية اليها التزام بما لا يحتاج اليه يتوصل بها الى الاستنباط
المسائل الفقهية عن دلائلها التفصيلية وهذا التعريف لا يخلو عن دغدغة فانه ان فسر التوصل بالقرب
بان تقع كبريات اذا استدل عليها بالسابق الاتم او ملازمات اذا استدل عليها بالقياس
الاستثنائي كما نقول كل ما دل القياس على حكم من الاحكام من الوجوب وغيره فهو ثابت لكن دل
القياس على الوجوب فقد ثبت فكثير من المسائل الاصولية ليست تصلح للكبروية كما تقول ان القياس
ليس يصلح مخصصا وان الاجماع ليس يصلح ناسخا وكذا المسائل الاخر وان لم تعتبر به لدخل كثير
من المسائل من المبادي اللغوية والاحكامية بالاخرى ان يقال ان الاصول القواعد التي يتوصل بها الى الفقه

حيث انه يتوصل فخرج الحاصل بان المسائل التي ينظر فيها من حيث دلالة الدليل على الفقه مع المسئلة
القائلة ان القياس حجة وكذا مباحث الاجماع من الاصول ولا بعد فيه وقد كتبي المقال في الشرح فقيل
حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة او ادراكاتها فالمفهومات الكلية التي ذكر في المقدمات
لاجل البصيرة رسوم بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كما العشرة لا جنس له ولا فصل والا لزم
تعدد الذاتي لقوله المفصل انا فتشنا احوال القضايا المتفرقة فوجدنا بعضها موصلة الى الفقه وبعضها
موصلة الى الفقه وبعضها الى غيره فوضعنا الفاظا عديدة بازائها فسمينا تلك القضايا اصولا
فحقيقته تلك المسائل المخصوصة وربما يطلق على ادراكاتها الاذعانية فحقيقته تلك الادراكات
فالمفهومات الكلية التي ذكرت في المقدمات لبعض الشارع لبصيرة في الشروع فيها كالقواعد
يتوصل بها الى الفقه رسوم ليست ذاتيات فان حقائقها مؤلفة من افراد غير محمولة بعضها على
بعض فان المسئلة القائلة ان الامر للوجوب لا يحمل على المسئلة القائلة ان النهي للتحريم
بل الضرورة قاضية بان كل قضية لا يحمل على الاخرى وكل حقيقة كذلك ليست بملتئمة من الجنس والفصل
فالمفهومات ليست اجناسا وفصولا فهي عوارض والتعريف المشتمل على العوارض رسم
وانما قلنا ليست بملتئمة من الفصل والجنس لانها لو كانت ملتئمة فالمجموع من الاجزاء
الغير المحمولة ايضا حقيقة وهما متغايران ضرورة ان غير المحمول لا يصير محمولا فقد تعددت الحقيقة
والذات وتعددها باطل بالبديهة واعترض عليه المصنف فقال وفيه نظر اشرت اليه في السلم
وهو كتاب مشهور له في الميزان وحاصله انا لا نسلم انه لو تألفت لزم التعدد فان التحقيق ان الجنس
متحد مع المادة والفصل متحد مع الصورة فالمجموع من الجنس والفصل متحد مع المادة والصورة فان الشيء
الواحد ان اخذ بشرط لا شيء اي بحيث كل شيء يعرض يكون خارجا عنه لا محالة يكون مادة
وان اخذ بلا شرط شيء يكون جنسا محمولا وان اخذ بشرط شيء يكون نوعا وعلى هذا فقس

منها حقيقة والمجموع

فعلى هذا فقس الفصل وقس لا تعدد اصلا وههنا بحث فانه ان كان القائل ادعى ان كلا من
الاجزاء الخارجية اي غير المحمولة غير مؤلف من الجنس والفصل يعني ادعى السالبة الكلية او الموجبة
الكلية ثم فرع عليه عدم كون المفهومات حقيقة وهو الظاهر من كلامه فالحق مع المعترض كما ان شيئا من
الدعويين لم يتحقق في الكتب الكلامية والحكمية وان كان مقصوده خصوصية ابطال كون المفهو[مات]
المذكورة في المقدمات حدودا فالحق مع المبطل تفصيله ان القواعد التي هي حقائق العلوم
مثلا ذو من حقائق متباينة بعضها من مقولة الكيف وبعضها من مقولة الفعل وبعضها من مقولة
الاضافة فالمسئلة القائلة ان السنة المتواترة مفيدة للوجوب مثلا متضمنة لموضوع
وهو السنة من مقولة الكيف والافادة من الاضافة وهكذا الفعل للندب ولا شبهة في ان
المجتمع منها كالمجتمع من احاد الانسان مع الاعراض من السواد والبياض والاجتماع وان مثال
هذا المجتمع ليست حقيقة وحدانية متحصلة فالمفهومات الكلية ليست تصلح الجنسية والفصلية بالنسبة
الى الموضوعات والمحمولات والقضايا فلا بد من ان يكون رسوما وهكذا حال الادراكات
فان العلم ان كان عين المعلوم فقد عرفت حاله وان كان غيره فالادراكات ان كانت
متماثلة فالعلم المدون عبارة عن افراد متماثلة عديدة ولا شبهة في ان تلك المفهومات ليست
حقيقتها وهو ظاهر والا فالظاهر ايضا ان الادراكات المتعلقة بتلك القواعد لم يوجد فيها الا اضافة
الى القواعد والتوصل ففيه رسوم ولكن هذا الكلام عند التحقيق كما ذكره القائل الا بان كان تعسف
بارد لا يرتضيه العقل السليم نعم يلزم اتحاد التصديق والتصور مع انهما نوعان حقيقيان فتذكر نوره
ان العلم عين المعلوم كما قد تقرر في مدارك اهل الحكمة واذ قد ظهر مما قيل ان المفهومات المذكورة
يصلح ان تقع جنسا وفصلا فالعلم المدون بمعنى الادراكات الى التصديقات له حقيقة
تصورية وهي المأخوذة من الجنس والفصل ولا شبهة في ان التصديق المتعلق بهذا المأخوذ تصديق ذاتي

ومتصورة التصديق فيلزم ان يكون ذلك التصور والتصديق متحدين بالذات مع انهما مختلفان
نوعا تحقيقا لا مجازا انما التعدد احتراز عن قول من قال ان الاختلاف النوعي فيهما معناه انه
ليس الاختلاف بحسب المتعلق فقط وعند هذا العبد المتوسل الى الله تعالى ان الجواب منه
لا بد بتسليم ان العلم متحد مع المعلوم صعب الاباء كما انه مستبعدات لا تقرب من الفهم وقد اجيب عنه
بوجوه كلها لا يخلو عن انكار احدى مقدمات مشهورة التسليم واذ الغرض عن امثال
هذه التحقيقات فلم نورده خوفا عن الاطالة وقد ذكرنا شيئا منه في الشرح ثم اختلف في اسماء العلوم
فقيل هي اسماء الجنس وهو الظاهر لما ستعلم عن قريب وقيل وقد يحول علام الجنسية عليها
من اللام والاضافة واعترض عليه في التحرير بان العلم انما هو اصول الفقه لا الاصول علم
اللام على المجموع ودخولها على الثاني غير مضر وفيه انه انما ينفع لو كان الكلام مخصوصا بهذا العلم
وليس كذلك فحاصل الدليل ان نحو الكافية والشافية مما يدخل عليه اللام فيكون اسماء
واسماء الكتب كلها سوسية في العلمية والاسمية فالجواب ان دخول اللام على الاعلام
التي في الاصل اسماء اجناس لم يمنع بل قيل في كتب النحو ان القياس الدخول واما الاضافة
فلعلها بعد التجريد كما في قولهم عمركم وغيرهما ومن ههنا علم ان ما قيل ان الادخال من سنة المولدين
مبني على قلة التتبع وكيف دخل اللام في الكلام القديم كالتوراة والانجيل في غير موضع فافهم
قيل ليست باسماء اجناس بل هي اعلام جنسية قلنا ان الاعلام الجنسية ثبتت بالضرورة
وليست الضرورة متحققة فان الضرورة انما هي اجراء احكام الاعلام ولم يعلم ذلك بل الذي
علم الوجه الاسمية نعم انه لو ثبت عدم انصراف الاسماء ويكون اعلاما ثبتت ولم يظهر ثبوته
وقيل في التحرير ليست باسماء ولا اعلام جنسية بل هي اعلام شخصية اذ لا يصدق الفقه مثلا على شيء كل
وتقريره المفصل ان العلم الشخصي ما دل على معين غير صادق على الكثرة وما نحن فيه كذلك لانه لو صدق

يصدق على المسائل فانك قد عرفت ان سماها المسائل المخصوصة فلا يكون افراده الا ما يكون
من جنس المسائل ولا يصح مسائل علم آخر ان يصدق هو عليه فلا بد من ان يكون افراده بعض
مسائله ببعض بعض فيلزم ان يصدق على مسئلة مسئلة وهو غلط اقول وفيه اي فيما ذكر في التحرير
انه منقوض بما ثبت وامثاله من الاسماء التي لا يصدق على الكل والجزء فيقال انه لا يصدق
على بعضه فيكون علما وهو بين البطلان فان قلت ان الدعوى متضمنة لامرين كالعلمية لنقض
والشخصية والدليل على الثاني وحاصله ان كل علم لا يصدق على بعض بعض شخصه ومادة النقض
ليست مندرجة فيه قلت سلمنا فنحن ننقضه بالاعلام الجنسية كاسامة وانت ان
امعنت فيما القينا اليك تفطنت بانه لا نقض والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء
متفقة نحو الاربعة او مختلفة كالسكنجبين فالاول يصدق على الابعاض والكل بخلاف الثاني فان
السكنجبين لا يصدق على الخل والسكر فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية فيجوز ان
يكون الاسماء المذكورة موضوعة لمعان كلية لا يصدق على البعض فلا يكون اعلاما لا جنسية ولا
شخصية او يكون اعلاما جنسية لا شخصية فان الاعلام الجنسية ايضا لا يصدق على البعض ولا يخفى
عليك ان التمثيل بالاربعة في غير موضعه والاصح ان يقال ان المعنى قد يكون تركيبا من اجزاء متفقة مع
الكل كالماء والارض والنار وهو يصدق على البعض صدقه على الكل وقد يكون مركبا من اجزاء غير
متفقة وهو لا يصدق كذلك الصدق وهو قد يكون علما جنسيا وقد يكون اسماء جنسيا فلا يلزم من عدم الصدق
على البعض العلمية الشخصية وبما حررنا في توجيه كلام التحرير لا يرد عليه هذا الرد والحل على ذلك التحرير
ان الكلي لا يلزمه الصدق بالفعل وانما غايته امره جوازه بالنظر الى المفهوم وايضا لا نم انه لا يصدق
على البعض فان العلوم تزداد شيئا فشيئا وايضا انك عرفت ان الجنس والفصل متحد ان
مع المسائل فحقيقة الاصول المسائل الكلية الذاتية وتحتها افراد وايضا ان العلوم عبارة عن

الكذائية ولها افراد والتحقيق ان حقيقة العلم المسائل المذكورة وليس كل المسائل بل المسائل التي
بها يقتدر الانسان على الاستنباط وهي قد يكون كثيرة فهو من قبيل الوضع العام للموضوع له
الخاص وقس عليه الاطلاق على الادراك المخصوص وان اكتفي في تشخص العلم بتشخصه المسمى
في الواقع فلا تشخصه وهو الاظهر وان اكتفى لتشخصه بحسب الظاهر فان خص بالوضع الخاص فلا
علمية اصلا والا فالعلمية الشخصية ظاهرة فتدبر وموضوعه الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وانما قال الاربعة بناء على ما تقرر عندنا من انحصار الدليل في الاربعة اجمالا لا تفصيلا
فانه من باب التفسير وليس من الاصول غير المسائل المذكورة في الكتاب من ان امسحوا
برؤسكم ليس بمجمل ليس من الاصول اصلا والجواب ان المقصود ان متعلق الباء في امسحوا سواء
كان امسحوا برؤسكم او غيره ليس مجملا فان قلت ان العلوم تتعدد بتعدد الموضوع لان تمايزها
بحسبه تمايزه فلا يصح جعل الادلة موضوعات فانه يلزم ان يتعدد علم الاصول اجاب بقوله
ان الادلة الاربعة مشتركة في الايصال الى حكم شرعي وحاصل الجواب انا لا نم ان تعدد العلوم
بتعدد الموضوع ان اخذ على الاطلاق بل اذا لم يعتبر فيها جهة وحدة وههنا قد اعتبرت وهي
الايصال الى حكم شرعي وتوضيحه ان المسائل المتفرقة غير منتظمة فبعضها متعلق بالسماء والعالم وبعضها
بانه له العالم قول او بعضها على نمط آخر والتعليم والتعلم منعسر لوضع الكل وجعل شيئا واحدا فاريد
ان يوفق بينها جهة الوحدة فاعتبر جهة الموضوع فجعل المسائل المتعلقة بشيء واحد او اشياء
مشتركة في امر واحد مقصود علما وسمي باسم وهو الصناعة في تعدد الموضوع وفي الكتاب اشارة
الى ان الادلة ليست موضوعه مطلقا بل الموضوع الادلة من حيث انها موصلة الى الفقه وموضوعيتها
ظاهرة فان علم الاصول علم يبحث عن مسائل يتوصل بها الى الفقه والتوسل لا يتصور
الا من الفحص عن احوال الادلة الاربعة فلا بد من ان يكون باحثا عن تلك الاحوال وهو الغلط والاصح ان

اي

والاصح ان الموضوع الادلة والاحوال المعارضة لها من حيث انها النظر فيها موصولة الى الفقه
فان من اهم المسائل الامر موجب والنهي محرم وموضوعها بين الفقهاء ليس بدليل من
الاربعة بل انما هو حال من احواله وهو ليس من اعراضها الذاتية ايضا فانه اعم من الموضوع
ولئن جوز العموم في العرض الذاتي فلا بعد ان يق ان الموضوع انما هو الادلة والبحث
عن الامر والنهي وسائر العام والخاص لكونها عوارض للموضوع والحاصل ان اكثر المسائل الاصولية
باحثة عن احوال الادلة وقليلها عن نفسها فلا بعد لو جعل الكل موضوعا وعلى كل تقدير لا شناعة
على القوم وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس من الفقه اذ المعنى انه يجب العمل
بمقتضاه لما كان الظاهر ان المسئلة القائلة ان القياس حجة والاجماع حجة من الاصول ضرورة
انه باحث عن احوال الادلة الاربعة والمسائل المذكورة كذلك مع انه قد اختلف فيه اراد
المصنف ان يكشف عن حالها فقال وما قيل ان البحث اه وحاصل هذا القول ان الفقه
كما عرفت علم باحث عن احوال افعال المكلف واذ معنى حجية الاجماع ان العمل بمقتضاه
واجب فهو من قبيل البحث عن فعل المكلف فهو الفقه ولم يرتض به المص فقال نعم ان
هذا فرع الحجية يعني ان العمل بمقتضى الاجماع مثلا فرع على حجيته فانه لو لم يكن حجة كيف يعمل به فالحجية
امر والعمل بالمقتضى اخر فكيف يصح القول بالاتحاد والكلام في الامر الاول وهو لا يصلح ان
يكون من الفقه وان اريد بالاتحاد الاتحاد مبالغة فلا التباس فان النزاع يرجع الى اللفظ
فالحجية ابعد من ان يكون من الفقه على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها اي من ثمرات الحجية فوجوب
العمل بالمقتضى ليس بلازم ايضا بل بينهما تفارق فان الحجية اعم توجد بدون وجوب العمل با
لمقتضى فانها تتحقق مع الجواز فلا يصح ان يق ان معناه ذلك ولا بعد ان يق ان وجوب
العمل وقع منه لكثرة ومسائل جواز العمل قليلة جدا ولم يقصد القصر عليه فالحاصل انه من احوال

الفعل وجوبا او نحوه كالصحة والجواز والحرمة كما في ان مروي الفاسق لا يجوز العمل به وان لو فسر
فلا ضير وفي ايثار العلاوة لا يبعد ان يكون اشارة اليه فتدبر ومن قال ان الحجية ليست مسئلة
اصلا لا من الفقه ولا من غيره لانها ضرورية دينية والمسئلة لا بد من ان يكون نظرية
مطلوبة بالبرهان ولذلك قيل في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها بالاستدلال
واذا كانت ضرورية دينية فليست بالاستدلالية فقد بعد عن الصواب لانه وان سلم
انما يلزم لما وحاصله ان الحجية قد يطلب بطريق الان بمعنى الاستدلال من المعلول الى
العلة وقد يطلب بطريق اللم اي الاستدلال من العلة الى المعلول فقول القائل انها ضرورية
ثم وان سلم فانما يسلم الان واما اللم فلم فان الضرورة قاضية بان حجيتها بطريق اللم
ليست ضرورية وفي الحاشية ان القائل ابن الهمام ويظن هذا العبد ان فيما نقله المص
نحوا من المخالفة لكتابه المشهور في الاصول المسمى بالتحرير فانه قال في المقدمة بعد ما قال
انها من الفقه وهو في القياس على التقدير كونه فعل المجتهد واما على انه المساواة الكائنة
عن تسوية الله تعالى بين الاصل والفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية
وقال في باب السنة حجية السنة ضرورية دينية وهذا الكلام صحيح فان اعتبار المساواة
الحاصلة عن تسوية الله تعالى مما لا بد منه وكذا اعتبار قول الشارع وهذان حكمان بديهيان
من ضروريات الدين غاية الامر ان اثبات تسوية الله تعالى واثبات شارعية الشارع
عليه السلام والصلوة من الكسبيات فاندفع المنع المضر وكذا المظهر ضرورة ان لزوم اعتبار مرضيات
الله تعالى معلوم ضرورة لو لم يطلب في شيء من العلوم كوجوب الصلوة وانما يذكر الطريق المبدئية
فلا بعد فيه فافهم وتفكر بل الحق ان ما في البحث عن الحجية من الكلام كحجية الكتاب والسنة اما انه
ليس من الاصول القواعد التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وهو ان يصلح للكبروية والحجية

وبحجية كذلك وقال الشيخ ابن الهمام ان موضوع الفن الدليل السمعي من حيث ايصال العلم باحواله
او قدرة اثبات الاحكام بفعل المكلف والمراد من الاحوال ما يرجع الى الاثبات وان
لم يحمل بعينه ومقتضاه خروج عنوان الموضوع فالحجية خارجة عن الفن ويقول العبد المعتصم
بحبل الله المتين ان التوجيه المفسر لا يخرج صحيحه كما قد علمته فلابد من ارادة ان الاصول
عبارة عن القواعد التي ينظر فيها من حيث دلالة الدليل وحجية الاجماع كذلك ومقتضى
ذلك ليس الا ان الدليل موضوع باعتبار اثباته حكما اى يكون الاثبات قيدا في
نظر الباحث لا ان يكون الموضوع مع القيد موضوعا حتى يكون القيد داخلا في الموضوع
فلا يكون عرضا ذاتيا وجزء الايجابي مقصود به الاثبات في الفن ولا شبهة في ان المسئلة
القائلة بالحجية قد نظر فيها الى الاثبات ولا ضرورة ملجئة الى الاخراج نعم ان اصطلح على الاخراج
بان يعتبر في الرسم قيد اخرجها فلا نقاش اصلا وهو اعتبار بلا باعث فبالاولى ان يكون من
الاصول ولكن كونها من الكلام غير مناف فان المسئلة الواحدة انما يكون من فنين باعتبارين
كالاستدلال فافهم واما انه من الكلام فظاهر فانه اذ ليس من الفقه ولا من الاصول وهي
مسئلة دينية فلابد من ان يكون من علم ديني وايضا توقف الكلام يتضمن له فتدبر واما حجية
الكتاب والسنة فالظاهر انها ليست مسئلة مطلوبة ولو كانت فلا بعد في جعلها من الفن فان
قلت اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ فينبغي ان لا يتعرض به وان تعرض
لطرق المبتدائية فينبغي ان يتعرض لحجية الكتاب والسنة ايضا لان الحجيات كلها سواء في الاقدام
في المبدائية والاصالة اجاب بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اى لحجية القياس والاجماع فقط
لانها كثير فيهما الشغب والشغب فيهما يفضي الى الشغب الى المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما
فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجيتهما اى الكتاب والسنة فمتفق عليه عند الائمة كافة فلا ضرورة

ملجئ الى الذكر ويكفي الحوالة الى الاتفاق المشعر بالظهور وا لحقيه ذفي موضوعية الاحكام مع الادلة اختلاف
فالمشهور انها ليست بموضوعة ومال صاحب الاحكام وتبعه صاحب التوضيح الى انها موضوعة
لانه يبحث في الفن عن الحكم فجعله بحثا استطراديا بعيد وفي عبارة الكتاب تسامح وتقليل
فان المشهور الاختلاف في انضمام الحكم مع الادلة في الموضوعية وليفهم من المنهاج ان الموضوع
الادلة مع المجتهد لكثرة ذكر حال المجتهد في الفن وقال المص والحق لا اي والحق ان الحكم ليس
بموضوع وانما الغرض من التعرض بالبحث عن الحكم التصور والتنويع اي لتصور الاحكام بالتقسيم
واثبات احوال تثبت انواعها للانواع الادلة فتقسيم الحكم الى العزيمة والرخصة ليصير مثلا اي اثبات
ان مثل هذا الدليل يثبت به العزيمة او الرخصة وقس عليه وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء
الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا تتميما فلا بعد في جعل استطرادا ومن قال بالموضوعية
من حيث انها تثبت بالادلة يجب عليه ان يجعل المكلف والمجتهد موضوعا اذ يبحث عنهما من
حيث انهما يتعلق بهما الاحكام المثبتة بالدليل السمعي والفرق بحكم والسر ان الاصول علم باحث
عن احوال كاشفة عن وجه دلالة الدليل والاحكام ليست كك او باعتبار انها متعلقه بتلك
الاحوال فهي من تتمة الاحوال وقيود لها وربما يترك القيود اعتمادا على البحث المورد في الحكم
كما تقول ان الحكم منه عقوبة وهي تثبت بالدليل القطعي فلزم منه ان المسئلة القائلة ان
القياس مثبت للحكم مقيد بغير العقوبة واما البحث من الحكم الذي لا يصلح ان يجعل قيدا فهو
استطرادي فتدبر وفائدته اي فائدة اصول الفقه معرفة الاحكام الشرعية بتحصيل صغرى
سهلة الحصول مع ضم المسائل الاصولية التي هي كبرى او نحوه وهي اي هذه المعرفة سبب الفوز
بالسعادة الابدية كما دلت الشرائع والنواميس الالهية على فوقانيته من السعادات فهي
الغاية منها فقط اشارة الى ان نفس من اصل العلوم المغاير للاول في المبادي الكلامية كون المسائل

ز منها

المسائل الكلامية مبادي ظاهرة اذ هنا يبحث عن الادلة الاربعة وانما يعرف حجيتها من الكلام وايضا
من تتبع الفن والكلام يظهر له ان الكلام من ضروريات الاصول ومنها المنطقية اي
من المبادي الكلامية المبادي المنطقية لانهم جعلوا اي جعلوا المنطق جزءا من الكلام فيكون
المنطقيات من الكلامية وفيه رد على من قال ان المنطق نسبته الى الكلام كنسبته
الى سائر الفنون فجعله من الكلام دون غيره ترجيح من غير مرجح واما اتحاد النسبة فظاهر لمن بحث
عن الفن ولذلك قال ابن سينا انه خادم العلوم ووجه الرد ان العلماء جعلوه جزءا
من الكلام فاتحاد النسبة ممنوع وتفصيله ان الكلام علم باحث عن العقائد الدينية بالاستدلال
والاستدلال لا ينافي الا باعتبار رعاية المنطق فهو داخل فيه والاصلح ان يجعل المنطق علما
على حدة وتوقف الاستدلال عليه غير واف فان العلوم العربية والاصولية كذلك فما بالهم
لا يجعلونها منها فلو جعل منهما فانما وجهه انه لما لم يكن في العلوم الاسلامية ما يناسب المباحث
المنطقية غير الكلام اضافوه اليه وهذا انما يفيد جعله منه على سبيل التساهل فيقول القائل بعد
الاظهر ولا ضير على المص بوجه فان مقصوده ان كون المنطق من الكلام على طريقتهم سواء كان
حسنا او لا ولذلك اضاف جعل الجزئية اليهم والاحسن الاليق ان القواعد المنطقية ان
بحث عنها باعتبار انها موصلة الى تحصيل العقائد من حيث التصور والمادة فهي من الكلام
ولا شك ان المتكلم انما يورده بهذه الجهة وان بحث لغير هذه الجهة فهي علم اخر ولا بعد في
اشتراك مبحث في العلمين بحيثيتين ومن هو التزام ان المسائل الاصولية والعربية الغائبة في
الكلام لم يبعد فافهم وقد فرغنا عنها في السلم والافادات والان نذكر طرفا من رسالة حاجة شديدة
بالنفس مسئلة النظر وهو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول وجب هذه المسئلة اشبه
بان تكون من الفقه على مقتضى قول نعم فانها قاعدة شرعية استدل عليها ومن اخذ العمل في

واحد فعنده يجب ان يكون من التصوف وفيه مناقشة لان يكون له صالحا من الكلام كما عرفت
ان مسئلة واحدة يصلح ان يجعل من فنين فان قلت ان المهم جعلها من المنطق
وهي لا تعلق لها بالمنطق قلت ثم كلا لا نقصد ان هذه المقالة في الكلام وغيره فيها
المنطق واللازم ذكر قدرا ضروريا منهما وعرف النظر بالترتيب لان البسيط لا يصلح ان يكون
كاسبا ومكتسبا وتفصيل الكلام في تحقيق النظر على ذمة الكتب المفصلة في المنطق لانه اي
لانه اي النظر مقدمة اداء الواجب وكل مقدمة اداء الواجب واجب اما المقدمة الاولى
فلانه من الواجبات الفقه والعقائد وهي نظرية فلا بد من النظر واما الثانية فلما سيأتي
في الكلام وانما قيدنا بالاداء لان مقدمة وجوب الواجب غير واجبة كتحصيل المال في وجوب
الزكوة واليمين في وجوب الكفارة ويعلم ان العقول متفاوتة منها ما يستبد بتحصيل المبادي
سالمة عن فساد الصورة والمادة بدون الاستعانة بالمنطق ومنها ما لا يستبد وهو يحتاج
في تصحيح الدليل على استحضار الضوابط المنطقية ورعايتهما والنظر انما يجب على هذه الطبقة ومن
ههنا علم ان الوجوب وجوب عيني وان الاصول ايضا واجب فقد بر وعلم ايضا
اندفاع ما قيل ان المنطق لو كان واجبا لزم عصيان كبار المجتهدين هف البسيط مسئلة
لا يكون كاسبا لشيء من المركب والبسيط لانه لا يقبل العمل والترتيب والنظر لا بد منه
وفيه نظر لانه ان اصطلح على ان النظر الترتيب بالنزاع يصير لفظيا والا فلا اذ لا نمنع ان
النظر لا بد من الترتيب بل النظر هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وهو متحقق في البسيط
وتحقيق الحق انا نجد حصول المطالب على طرق فمنها ما يحصل بالبديهة بلا مشقة ومنها ما يحصل
بعد المشقة بان يوضع المطلوب المشعور بوجه اولا ثم ينتقل الذهن منه متفحصا للمبادي مترددة
فيجد ما يصلح معرفا فوضعه ثم ينتقل منه الى المطلوب ومنها ما يحصل بان يحصل معان وانتقل

ليست بواجبة ص

وانتقل منه الذهن الى معان اخر كما اذا تصور الدخان وانتقل منه الى النار فان جعل النظر شاملا
للنحوين الاخرين فلا شبهة في جريان النظر في البسيط والمانع والاعم والاخص والامر
اصطلاح على شئ كالترتيب ونحوه فلا شبهة في ان البسيط لا يصلح الكاسب لكن
المسئلة القائلة ان البسيط الذي يصلح كاسبا او لا لا يرجع الى طائل والبسيط لا يكون مكتسبا
لان العارض لا يفيد والتقرير المفصل ان الكاسب اما بسيط او مركب والاول باطل كما مر والثاني
فذلك المركب اما ذاتي او عرضي او مؤلف من الذاتي والعرضي والاول باطل لان المكتسب
بسيط والثاني يرجع الى العارض لان المؤلف من الخارج وغيره خارج والعارض لا يفيد
العلم بحقيقته وغايته اوجه حصول عارضه فيا الحقيقة ما اكتسب بالعرض مكتسبا الا بالكسب
العارض وفيه بحث لان القول الشارح بالرسم معرف حقيقة فالبسيط يجوز ان يكون
مكتسبا من العرضيات وبها يحصل المطلوب فان قلت ان المعلوم في علم الشئ
بالوجه انما هو الوجه بالذات قلنا ان اريد ان فيه الوجه معلوم بالمجاز والتشبيه فلا ثم غاية ما يلزم
منه ان لا يكون المطلوب المشعور بوجه ما معلوما في الواقع بل مجهولا مطلقا وهذا كاف
وان اريد غيره فلا يتقطع والجواب ان مقصود المستدل ان البسيط لا يكون
مكتسبا بالذات بمعنى ان المكتسب ملحوظ اولا اذ الوجه ثانيا وبالعرض فالوجه لكن
الماهية المطلقة موجودة ولم يظهر لهذا القيد المعتصم بحبل الله المتين وجه حسن لايراد كلمة
لكن وهذه المسئلة من الكلام وليس المدعى ان كل ماهية موجودة في الخارج فان
الضرورة شاهدة بان بعض الماهيات ليست بموجودة كالعنقاء والعدميات بل
المدعى المهملة ومنع لغير نعم السلب الكلي والا لا وان لم تكن الماهية المطلقة موجودة
لان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة والشك لظهر اما الملازمة فلان قطرات الماء موجودة

لبيان العارض مكتسبا

في الخارج بهيئة وكل قطرتين منهما مشتركان في الحقيقة في الواقع اولا وعلى الاول يلزم
المطلوب بطلان وجود الشيء بدون حقيقة غير معقول وعلى الثاني فكل منهما حقيقة على حدة
وهو الملازمة واما بطلان التالي فلانه على تقدير ان يكون كل قطرة ذات حقيقة على حدة
ارتفع التماثل في الجواهر وقد تقرر تماثل الجواهر وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانه ان اريد بالتماثل
الاشتراك في الحقيقة فلا نم تماثل الجواهر ولم يثبت التماثل بهذا المعنى في غير هذا الفن
وان اريد الاشتراك في اخص الاوصاف فلا دليل على بطلان التالي اصلا اقول في
بيان بطلان التالي واثبات تماثل الجواهر على طور الحكماء ان الجزء الذي لا يتجزى بوجه
من الوجوه من القطع والكسر والفك والعقل والوهم لا يتألف منه الجسم وان لا
يتألف فقد ثبت الاتصال كلما ثبت الاتصال ثبت تماثل الجواهر المتصلة اما
المقدمة الاولى فلانه لو كان الجزء اي المتألف منه حقا لكان الخطوط المرسومة في الجسم
المنخرطة بالجواهر والافراد المرسومة واما جواهر الخطوط المتلاقية فليكن قائمة كل ضلع
منها جزءان مثلا فالوتر ثلثة اجزاء او اثنان او ازيد على الواحد او اقل من اثنين او جزءا
والاول يكون ثلثه باطل لما بين في الموفي للعشرين شكلا من المقالة الاولى من كتاب اقليدس من ان
كل ضلعي مثلث معا اكبر من الثالث وضلعا القائمة المذكورة ثلثه فيجب ان يكون اكبر
من الوتر الذي هو ضلع ثالث فلا بد من ان يكون من الشقوق الباقية ولا يكون اثنين
بالعروس المقابل ان مربع وتر مثلث قائم الزاوية مساو لمربعي ضلعيه فذلك المثلث
فلو كان اثنين يكون مربعه اربعة اجزاء ومربعا الضلعين ثمانية لا تساويه فلا تساوي
بل بينهما اي بل يكون الوتر بين الاثنين والثلثة فيقسم بعضه منه فعلم انه لا يجوز ان يكون
واحدا او لا ازيد من الواحد واقل من اثنين ولا لا ازيد من ثلثة ولذلك لم يتعرض المصنف

لم يتعرض المصنف لهذه الشقوق ويمكن ان لا تعلق بالمجازي فنقول ان الوتر لا يكون ثلثة
انصاف لان مربوعه تسعة وهو لا يساوي الثمانية والسبعة فبطل الجزء فثبت الاتصال
لان لا معنى للاتصال الا كون المتحيز بحيث لا اجزاء فيه بالفعل معداريا واذ قد بطل ثبت
فروة انه لو كان له جزء مقداري فهو اما منقسم اولا وعلى الثاني يلزم الجزء وقد بطل
وعلى الاول ان لم ينته القسمة بالفعل لزم التسلسل فلا بد من الاتصال فقد ثبت
المقدمتان الاوليان ولتعلم ان بطلان الجزء مما لا شبهة فيه وقد دلت الدلائل القوية
عليه فلقد اكثروا فيها ولكن الطرق التي ذكروها من الهندسة وان زعموها تامة
لكن عند هذا العبد المتوسل الى الله تعالى مقدوحة ولا يتم الا بادعاء مقدمات كما
في اثبات اصل المطلوب فالادعاء اولا ثم الانتقال منه الى الهندسة تطويل
المسافة وقد ذكرنا في الحواشي المتعلقة على شرح الهداية الاثيرية للصدر الشيرازي تفصيل
وافيا والان نشير الى شيء منه لان الحماري لا يثبت الا بعد اثبات الاتصال
فانه موقوف على العاشر وهو منتصف الخط وهو موقوف على تنصيف الزاوية وتنصيفها
لا يتم الا بالاتصال وان تم بدونه فلا ينفع العاشر وان نفع فلا ينفع في هذا المقام وايضا
ان الاشكال كلها مبنية على جواز اتصال الخط المستقيم بين كل نقطتين وهو لا يستقيم على
تقدير الجزء والقول ان وجود الوتر لا يصح الا بان يكون الا وتار حادثين والحادثة
لا يصح على اصل الجزء فتدبر اما المقدمة الثالثة فلانه اذا ثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة
وهو التماثل ولزوم الاتحاد لان المتباينين مهما لا يتصلان بل هما شيئان بالفعل كما
قال ابن سينا وحاصله ان المتصل الواحد الذي لا جزء فيه بالفعل لا ينقسم الى اجزاء
متخالفة الحقائق لان تلك الاجزاء موجودة بالفعل اولا وعلى الاول فلا اتصال هذا خلف

وعلى الثاني يلزم ان تخلل امر واحد لا تخالف فيه اصلا بالفعل الى امور متخالفة الحقائق وجعل
هذا الاكل لوان اماد يمكن ان تخلل الى الشمس والارض وهذا كما ترى فقد ثبت تساوي
الكل لجزئه ومساواة جزء الاخر في الماهية وهو التماثل فقد ثبت المدعى فافهم ان
هذا انساخ عن برهو امع وضوحه قد يشك فيه فانا لا نم ان المتباينين لا يتصلان فان
مراتب الاستدارة مختلفات الحقائق مع ان الخط المستقيم يجوز ان يكون بعض
منه مستديرا الاستدارة مخالفة لاستدارة بعض اخر وكذا الحركة فانها شرع في الاوائل
وبطاء في الاخر فابعاضها مختلفة في الشدة والضعف مع ان مراتب الشدة
والضعف مختلفة بالحقائق وكذا يمكن ان يحصل في الذهن صورة وحدانية المختلفات
فانه يستعمل في المبادي اللغوية ان اللفظ المفرد لا يدل الا على معنى واحد بالفعل مع ان
اللفظ المفرد قد وضع للمختلفات كالبيت مثلا فتدبر مسئلة المعرف مانع من الولوج
الى الداخل في المعرف بالفتح من الخروج والخارج منه من الولوج فيه وهذا التعريف بالاعم
فلا يمنع الولوج ولا بد من زيادة قيد اخر وهو الكاسب ولعل الظاهر لمن ينظر في النظر
هذا مبني على المشهور والا فالمتأخرون جوزوا التعريف بالعام الغفل ولا دليل لهم عليه
وانما هو على البديهة في وجوب الكاسب التصوري المساوي فيه في غير موضعها واذ قد
علم ان المعرف الجامع مع المانع فيجب الطرد وهو ان يكون كلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق
عليه المعرف بالفتح والعكس وهو ان يكون كلما يصدق عليه المعرف وطرد كلما صدق
عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف وحاصله يجب ان يكون المعرف جامعا لكل فرد من المعرف
بالفتح ومانعا عن دخول غيره فيرد جميع الايرادات على التعريف دعاوي ويطوى في جوابها
المنع وحاصله ان التعريف بما هو تعريف لا دعوى فيه اصلا بل انما المقصود منه التصور المحض

التصور المحض فلا منع ولا معارضة ولا نقض ولكنه متضمن لدعاوى فيه اصلا بل انما المقصود لكونه جامعا
ومانعا فيتوجه المنوع الثلث ولكن المعارضة ان فسرت باقامة الدليل على نقيض دعوى المدعى
فعلى سبيل الحقيقة وان فسرت باقامة الدليل على خلاف ما استدل المدعى عليه فالمعارضة
على سبيل المجاز بل هو غصب المنصب والنظار وان منعوه لكنهم قبلوا ظاهرا لان المدعى سكت
وانتقل الى آخر او ادعى البديهة فلا مضايقة فى ابطال دعواه نعم لو كان المدعى تصدى الاستدلال
ولم يورد فتبادر الخصم وجعل المستدل على خلافه فهذا قبيح واذ قد علمت ان التعريف يتضمن دعاوى
ضمنية تقبل المنوع الثلث فاعلم ان المنع المجرد غير نافع فان المعرف اذا عرف الانسان بالحيوان
الناطق فاعترض عليه الخصم بانا لا نسلم جامعيته لا يظهر له نفع والافحام بسد باب التعريف
فلا بد من شاهد فان كان مثبتا للتخلف مثلا فيرجع الى النقض ودعوى عدم الجامعية او المانعية
ولذا قال وجميع الايرادات دعاوى فالجواب عنه بالمنع كاف فيقال لا نسلم انه متخلف والاصح انه
لا بد له من شاهد والا فهو قليل النفع فتدبر وهو اى المعرف حقيقى ان كان بالذاتيات ورسمى
ان كان باللازم ولفظى بلفظ اظهر مرادف واعلم ان المعرف ان كان محصلا لصورة غير حاصلة فهو حقيقى
والا فلفظى والاول ان كان بالذاتيات فحد والا فرسم وربما يطلق التعريف الحقيقى على التحصيل للحقيقة
الموجودة ويقال له التعريف على سبيل الحقيقة وعلى غيره التعريف على سبيل الشرح والتعريف
الاسمى والذى يفهم من الكتاب من ان التعريف بالذاتيات حقيقى وباللازم رسمى
غير مشهور ثم حكمه بان اللفظى بالمرادف غير صحيح فانه سيجىء من المص انه لا ترادف بين الحد والمحدود
ولا ترادف بين المفرد والمركب فلو كان شىء معلوما بالحد وقيل بان ذلك الشىء كذا وكذا فهو تعريف
لفظى كما ان تعريف الموجود بما يمكن الاخبار عنه لفظى مع انه بالمركب فلعله اراد بالمعرف ههنا ما يدل
على تمام معنى المعرف مثلا ودعوى ان التعريف اللفظى لا يكون بالمركب غير مرضية وهذا كلام نفيس متعلق بالتعريف

اللفظي واذا الوجه مقتضى الاجمال لم يورده وقد اختير تفسير التعريف اللفظي الاعم من التعريف وهو المشهور
في الكتب والظاهر ان التعريف وان كان من حيث الذكر اعم لكنه ينتقل منه الى الاخص وفيما فيه على
ان في التعريف تصورا واحدا متعلقا بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالعرض فالمهيات
المعلومة اذا سئل عن واحدة منها اورد في الجواب الاعم فينتقل منه الى المعلوم ويلتفت منه الى
المعرف المطلوب وفيه ما فيه والذاتي ما فهمه في فهم الذات اي يكون فهم الذات متضمنا لفهمه
فان كانت الذات متصورة بالاجمال فهذا التصور تصور الذات والذاتي وان كانت
متصورة بالتفصيل فهمان وفهم الذات مؤلف من فهمين تدبر وقيل في تعريف الذاتي
في المختصر ما لا يعلل ثبوته لشيء في الحاشية ان القائل صاحب المختصر ولعله اراد انه مذكور
في كتابه والا فابن الحاجب انما ذكر هذا التعريف كما صرح بان الذاتي كذا وقيل كذا وينتقض
هذا التعريف بالامكان الخاص فانه عرضي بالاشتهار ويصدق عليه الحد المذكور لان الامكان
غير معلل اذ لا امكان بالغير كما تقرر في غير هذا الفن والجواب عنه ان الامكان ان اريد به السلب المتحصل
فلا نم صدق الحد عليه فان المراد بما لا يعلل ما يلحق الشيء ولا يعلل في لحوقه الى شيء هو ليس بلاحق و
ان اريد السلب العدولي فلا نم انه ليس بمعلل بل هو معلل بالذات والمنافي له امتناع الامكان
بالغير بل التحقيق ان اللوازم للماهية معلولة بالماهية واورد على المسئلة القائلة ان المعرف
كاسب ان اكتساب التصور من التصور غير معقول فان التعريف تعريف لنفس ماهية المعرف
او اجزائها او الخوارج او الداخل والخارج تعريف الماهية بنفسها واجزائها تحصيل الحاصل اما
الاول فظاهر واما الثاني فلان مجموع الاجزاء هو نفس الماهية هذا الكلام بجميع الاجزاء وان كان
ببعضها فلان ذلك البعض لا يعرف الباقي فيرجع الى تعريف الشيء بالعوارض الخارجة عن الماهية
المطلوبة التعريف فلا يحصل لها الحقيقة يبطل شق التعريف بجميع الاجزاء والمركب من الداخل والخارج

والخارج والجواب باختيار ان التعريف بمجموع الاجزاء ان التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا ترتبت
وقيدت بهذا المجموع هو الحد الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود
ولا شبهة في ان المجمل مغاير للمفصل وفي ترتب التعريف انما حصل المفصل وبعده حصل
المجمل فيهما حصل او لم يكن حاصلا فتدبر فالمورد ان اراد بالعينية مع الماهية العينية بحسب الوجود
فهو ممنوع وان اراد العينية بالذات وان كان هناك تغاير بوجه آخر فلا نسلم بطلانه والجواب ايضا
يمكن باختيار شق العوارض قولك لا تحصل بها الحقيقة قلنا لم ندع ان تحصل الحقيقة بها بل
ندعي انه تحصل بها الحقيقة بالوجه وقس عليه الشقوق الاخر وهذا القدر كاف فيما نحن فيه
واعلم ان الامام الرازي ذهب الى بداهة جميع التصورات وتمسك فيه بهذا التمسك والآخر ان
المطلوب ان كان معلوما فتحصيل الحاصل والا فطلب المجهول ولم يورده المصنف لاختصاصه
بالتصورات والظهور ربما مسئلة ثم الدليل في اللغة المرشد والذاكر وفي الاصطلاح
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كالعالم واعلم ان الاصوليين زعموا ان الدليل هو
الاصح فهو مفرد فمحصله ان الدليل المفرد الذي يوصل النظر في احواله الى مطلوب خبري سواء
كان النظر فيه بطريق الشرطية او الحملية فعلى هذا الاكوان قوله تعالى اقيموا الصلوة دليلا الا ان
يعم المفرد فيتناول ما يريد به الاعم من ان يكون حقيقيا او حكميا في القول بان الدليل للاصوليين او للمنطق
غير صحيح وعلى ما ذكر شمس الائمة السرخسي لفظا يدل على ان اقيموا دليل حقيقة فالاستدلال الذي
اورده ابن الحاجب قسما للعلل الاربعة لا يصح ان يكون دليلا بهذا التفسير نعم دليل على
تفسير المنطق وهذا التفسير اعم من الظني والقطعي وقد يخص بالقطعي فيقال ان الدليل ما يمكن التوصل
الى مطلوب به بالقطع ويسمى الظني امارة فانها العلامة والاليق بالفن التفسير الاعم والاستنتاج
مبني على التناسب بين موضوع المطلوب ومحموله والواسطة بينهما فلا بد من واسطة وتفسيره ان

الذي استخرج منه المطلوب لا بد من ان يكون مشتملا على طرفي المطلوب ضرورة ان الاشياء المتباينة
لا يلزم منه شيء الى الوقت تصورت تحصيل زيد قائم من عمرو ضاحك وبكر قاعد او ركبت بسيطا او
كك لا يحصل من عمرو ضاحك وبكر قائم فلا بد من اشتماله على الطرفين وكذا يشترط القضايا في ان الطرفين
غير كاف فلا بد من ثالث ليرتبط بالطرفين وهو المعنى بالوسط فوجبت المقدمتان فان قلت
انك قلت سابقا ان الدليل هو المفرد قلت لم ندع ان ذلك المفرد ليس هو موصل و
لو قلناه فقد قلنا قولا زورا بل الذي ندعي ان النظر فيه موصل والنظر فيه لا يوصل كيف ما اتفق
بل لا بد من تفتيش امور مرتبطة مشتملة لطرفي المطلوب وهو ذلك المفرد فلذلك لزم المقدمتان
ومن ههنا قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان والقول هو الكلام وان كان في عرف المنطقي المركب
لكن المراد ههنا القضيتان يكون عنه قول آخر فبين الاصولي والمنطقي نزاع لفظي فانه لم يدع ان
المفرد وحده كاف ولم ينكر المنطقي ان النتيجة لم يلزم من المقدمتين وهذا المعنى شامل القياس المساواة
بالنسبة الى النتيجة المطلوبة بالمقدمة الاجنبية وامثاله ولو زيد لذاته لخرج وهو الاصل لعدم القضايا
الدليل الذي ينتج النتيجة لا لذاته ولو قيل بانه المتبادر عند الاطلاق عنه لم يبعد وهو اي الدليل شامل
الاستقراء والتمثيل لانه يصدق انه قولان ينتجان قولا آخر وقد يقع في تعريفه قولان يستلزم لذاته
قولا آخر ليختص بالقياس ومن ههنا صرح فيه ان قيل لاجل قوله يكون منه بل يلزم على ما هو المشهور
والاختصاص لاجل قوله يستلزم وان الاستقراء والتمثيل ليسا من القياس وفيه
بحث لان حاصل الاستقراء تتبع الجزئيات ليحصل منه حكم الكل فالكلي انما الاستقراء الى
المطلوب باعتبار ان القضايا الحاصل من التتبع مما لا يحصى اذا جمعت او جعلت في المجموع من
زيد وعمرو وبكر وغيرهم الى الاكثر هو الموصل فيلزم ان لا يصدق عليه قولان يكون عنه آخر بل هي اقوال
وان اريد ان التتبع اقتضى الحكم الاكثري وهو اقتضى الحكم الكلي ظنا فهو من صور القياس فان حاصله

فان حاصله اكثر الناس كذلك وكلما كان الاكثر كذلك فالكل كذلك غاية الامر ان بعض مقدماته ظنية
وبه يصير النتيجة ظنية فلا ينفعه اخراج ذلك بقوله يستلزم ولو اخرج يخرج القياس الظني
المقدمات وهو كالاكثري والعادي ليصير المنشئ الاقوال التي اقل مراتبها الاذعان كما نه
فلان فلان يطوف بالليل مع عدوي فهو عدو عليه لا انه مع اشتراك الا في احد طرفي المدعى وهو المحمول
واما التمثيل فهو قياس بلا شبهة فان حاصله ان في الفرع وصفا علة للحكم وكلما وجدت
وجد واما اثبات العلية فلان هذا الوصف مما يترتب وجوده وعدمه او كل دائر فهو علة مثلا
غاية الامر ان مقدماته ظنية فهو سبيله سبيل سائر القياس الظني المقدمات فقولهم يستلزم
ليس معناه يلزمه بالفعل بل معناه انه كلما تحقق مع هذه الهيئة تحقق معه الحكم وهذا صادق و
لذلك زيد اذا سلم ولا حاجة اليه فتدبر واما قوله لذاته فلاخراج قياس المساواة والاستدلال ان يتوقف
ان تصفح الجزئيات انما يوصل باعتبار ان الحكم الاكثري ملازم للحكم الكلي ظنا لكن قول آخر الا بواسطة
وكذلك التمثيل فان الاصل لا يوصل الا بانضمام مقدمات اخر وفيه ما فيه فتدبر في هذا المقام
فان لها جواب [illegible] ولذا اي القياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل واما غير القريبة
فله صور كثيرة كالشكل الرابع والشرطيات الاقترانية كما هو مفصل في الكتب المفصلة الصورة
الاولى ان يعلم حكم لكل افراد شيء ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء لآخر كلا او بعضا اي يكون
احدى مقدمتين موجبة كلية او جزئية والاخرى كلية سالبة او موجبة ويكون محمول احدهما
موضوعا للاخرى فيلزم منه ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك بالضرورة وحاصله ان شيئا من
المفاهيم اذا اثبت او سلب لكل فرد من افراد شيء آخر او عن كل واثبت هذا الشيء لآخر
سواء كان واحدا او اثنان او ازيد يلزم منه بالضرورة الواضحة ان الشيء الاول ثابت لهذا
الشيء الآخر او مسلوب عنه فلو اثبت شيء لكل فرد من شيء وسلب هذا الشيء من آخر لم يلزم منه شيء

اصلا فانه یجوز ان یکون هذا الثابت اعم منه او مساویا وعلی الاول لا یصلح السلب علی الثانی
لا یصح الایجاب فلا بد من ایجاب الصغری فانک عرفت ان سلبها غیر نافع وما فی التحریر
من انه لا بد للصغری من الایجاب الا فی صورة مساواة طرفی الکبری فان سلب احد المتساویین
مستلزم لسلب الاخری الا فی متلازم الطرفین فان المساواة یجوز ان یکون مع التفارق
کما فی النائم والمستیقظ ولا خفاء فی ان سلب احدهما لا یستلزم سلب الاخری
الا ان یکون احدی المقدمتین مشتملة علی الدوام ولعل اراد بالمساواة ولذلک لو لاهما فلا انتاج
ولیعلم انه لا شبهة ان قید لذاته یخرج صورة التساوی البتة لذاته اولا کما هو طبقة الفن
فانه غیر ناظر الی الذاتیة وهذا الذی ذکرناه مصرح فی ذلک الکتاب حیث قال ولا یخرج الامارة
ولو یرید لنفسها بل یخرج قیاس المساواة لانه لا ینتج ولا حاجة لا تمنیة فدخل التنبیه ولو تفحص کلام
المستدل علی الابد باوجهنا کلامه فافهم واورد علی اشتراط الایجاب فی الصغری قیاس مرکب من صغری
سالبة وکبری موجبة سالبة الموضوع کقولنا لا ب ج وکل ما لیس ب ج فانه ینتج لا ب ج وای
ایجاب ثم زعم ان اشتراط الایجاب مطلقا غیر مجد الا طائل بهذا الایراد والجواب ان السلب
من حیث هو هو رفع محض وعقد الوضع فی الکبری لا یخلو من ملاحظة الثبوت قطعا اذ معنی
العقد ما صدق علیه الموضوع یحکم علیه المحمول فان لا حظنا الثبوت فی الصغری فلا سلب
فیها بل ایجاب سلب ای ایجاب معدول او من قبیل موجبة سالبة المحمول ونحن لا ننکر الانتاج فی مثلی
الموجبتین والا ای وان لم یکن الثبوت ملاحظا فی الصغری فلا اندراج ضرورة ان الکبری حاکمة
بان کل ما صدق علیه الموضوع فله المحمول مثلا ولم یعلم من الصغری ان ذلک الموضوع صادق علیه شیء
بل انما علم ان ذلک الموضوع لیس بصادق او ان شیئا اخر غیر صادق فلا انتاج وهذا الجواب شاف
لکن هیهنا مجادلة ان المصنف فی السلم وافق شارح المطالع ان القیاس المنتج بوساطة عکس النقیض مما لا ینبغی

عما لا ينبغي اخراجه عن حد الكمال فعلم بهذا انه ينبغي ان يدرج هذه الجهة في العكس لان الموجبة السالبة
المحمول ملازم للسالبة واذا الاولى منتجة فكذا الثانية غاية الامر ان انتاج الثانية بواسطة الاولى
ولا ضير فيه كما في وساطة عكس النقيض وتفصيل الضروب والاختلاطات على ذمة
الكتب المستوفاة والصورة الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء ويقابله الآخر كلا او بعضا فيعلم
منه سلب ذلك عن الآخر كذلك بتأمل هذا هو الشكل الثاني وحاصله ان شيئا واحدا يسلب
او يثبت عن كل واحد من افراد شيء آخر ولم يسلب او يثبت الكل الامر الآخر بحيث يكون مخالفا
للحكم السابق يلزم منه ان الامر الآخر مسلوب عن كل افراد الشيء الاول لكان الحكم الاول
كليا والآخر جزئيا فلزم منه ان الشرط فيه كلية الكبرى والا فليكن جزئية فلا انتاج فان حاصله ان شيئا
ثابت للانسان مثلا ومسلوب عن بعض افراد الفرس او الحيوان لم يلزم منه ثبوت
الفرس او الحيوان او سلبه عن الانسان ضرورة وقوله بتأمل اشارة الى ان الانتاج منه ومما قبلها
لذا يستلزم الآخر غاية الامر يحتاج الى التأمل وفيه اشارة الى انه بديهي غاية الامر انه البديهي الخفي كما
قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق وتفصيل الضروب والشرائط على ذمة الزبر الكبيرة في
الميزان وما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول فان الاشكال الباقية لا تنتج الا بالارتداد الى
الشكل الاول فان كبرى الباقي لو انعكست رجع الى الاول ولذلك بينوا انتاجها بالرجوع
اليه كما شحنوا به كتبهم فادعاء محض بلا دليل فانك عرفت ان الانتاج انما هو منهما لكن بتأمل
واذا ارتد الى الاول انتجت البتة بلا تأمل ولا يلزم منه ان لا انتاج الا به ولان اللزوم لا لمقدمة
اجنبية لجواز ان يكون مع تعدد وحاصله اذا اشترطنا في القياسية ان يستلزم القول لا لمقدمة
اجنبية وهي التي لا تشارك مقدمتي القياس في الاطراف فلا كفاية لكان الانتاج في
بعض لا لمقدمة اصلا وكان في الآخر لمقدمة غير اجنبية كما في الشكل الثاني فان الانتاج فيه لكان

لمقدمة كعكس الكبرى لكنها ليست اجنبية فيجوز ان يكون الانتاج مع التعدد وفيه انه ح ثبت
مدعى المحصر فانه اذا كانت تلك المقدمة شرطا في الانتاج وان لم يكن اجنبية
فقد ثبت انه لا انتاج الا بالاول فتدبر فالحق ان الواو وقعت زائدة من الناسخ
والكلام تعليل للادعاء والحاصل انه لا مضايقة في لزوم النتيجة للمتعدد وقوله والدوران
مع الاول لا ينافيه جواب لسوال مقدر قائل ان الانتاج في الاشكال الباقية دائر مع
الاول فهو المنتج فاجاب عنه بان الدوران لا ينافي انتاجها ضرورة ان الانتاج
لما كان مع متعدد واحد لازم للاخر فالدوران غير مضر اصلا والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت
او سلب لثالث في احدهما كلا فيعلم التقاءهما فيه اي في الثالث ضرورة ان اذا ثبت
لكل ج وبعض ب فقد ثبت ب لبعض ج او يعلم ثبوت او له اي الثالث مع عدم
ثبوت الاخر لذلك الثالث فيعلم عدم التقاءهما فيه فلا يكون اللازم الاخير الا موجبا او سالبا وهذا
هو الشكل الثالث في الانتاج فيه لكلا ضرورة والصورة الرابعة ان ثبت الملازمة بين امرين
فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا فلا لزم فان المقدم ملزوم فلو تحقق بدون التالي فقد تحقق
الملزوم بدون اللازم وهو انتفاء اللزوم وهو انتفاء اللزوم ولا عكس اي لا يعلم من وضع التالي
وضع المقدم لجواز اعمية اللازم والتالي اللازم واذ لا يلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص فلا يلزم من تحقق
التالي اللازم تحقق المقدم الملزوم والرفع بالعكس اي رفع التالي مستلزم لرفع المقدم لان انتفاء اللازم
ملزوم انتفاء الملزوم والا فيجوز ان ينتفي اللازم ولا ينتفي الملزوم فلا لزوم هف ولا عكس اي
رفع المقدم لا يدل على رفع التالي لان المقدم ملزوم وهو قد يكون اخص ورفعه لا يستلزم رفع
العام وقال الشيخ ابن الهمام ان المقدم والتالي اذا كانا متلازمين فينتج وضع التالي وضع
المقدم ورفع المقدم رفع التالي وفيه ما قد مر في ايجاب الصغرى في الشكل الاول وقد عرفت فيما سبق

انتفاؤه فانه واورد منع استلزام الرفع اي رفع التالي الرفع اي رفع المقدم لجواز استحالة انتفاء اللازم
فاذا وقع جاز عدم بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم وانت تعلم ان حاصل الاستثناء عن رفع
التالي ان التالي مرفوع في الواقع فيلتبس بالمستحيل قطعا فجواز استحالة انتفاء اللازم في غير موضع
ولعله اريد ان انتفاء اللازم يجوز ان يكون مستحيلا من حيث انه لازم اي مع وصف اللزوم فعلى
هذا يرد على الاستثناء من وضع المقدم ايضا فان المقدم يجوز ان يكون محالا في الواقع مع وصف
الملزومية واذا وقع فارتفع اللزوم فلا ينتج منه الى وضع التالي فتدبر اقول اللزوم حقيقة امتناع
الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير فان اللزوم الجزئي انما هو التقدير حقيقة ولئن منع فنزل
الا انا لا نحكم بالامتناع في اللزوم الكلي وهو الذي ذكره فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء
اللزوم داخل في الجميع ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء الواقع في نفس الامر فرض منع
نفي اللزوم فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض اللزوم هف وحاصله ان دعوى انتاج الرفع
الرفع انما تنفع في اللازمة وانت منعها فلا نفع اصلا والصورة الخامسة ان يعلم المنافاة
بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم انتاج احدهما فتفكر وتفصيله ان المنافاة
في الصدق حاصلها انهما لا يصدقان معا فوضع احدهما يوجب نفي الاخر والا فيصدق معه فيصدقان
هف ولا ينتج رفع احدهما رفع الاخر او وضعه لانه يجوز ان يكونا كاذبين او يكون احدهما
صادقا والاخر كاذبا وكذلك المنافاة في الكذب عبارة عن انهما لا يكذبان فرفع احدهما يوجب وضع
الاخر والا فيلزم الاجتماع في الكذب هف ولا ينتج الوضع الوضع ولا الرفع فانه يجوز ان يكونا
صادقين او يصدق احدهما ويكذب الاخر والمنافاة صدقا وكذبا حاصلها انهما لا يصدقان
ولا يكذبان فوضع كل يوجب نفي الاخر ورفع كل وضع الاخر والا لزم الاجتماع في الصدق والكذب
السمنية هم قوم من عبدة الاوثان منسوبون الى سومنات اسم صنم تقولوا فادة

والمواضع

النظر العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات فانا ملتزمون بان لا علم الا بالحس ويلزم عليهم ان
لا يعلموا البديهيات التي لا اثر للحس فيها كما في ان كل مضاف لا يوجد الا مع الآخر لان الجزم
الحاصل عقيب النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل المركب فانه المراد فيما سبق كما اشرنا
انه مثل العلم الحاصل عقيبه واذا كان الجهل والعلم الحاصلان بالنظر متماثلين فبماذا يعلم ان الحاصل عقيب
علم واذ لا يعلم فات نفع الامان من الوثوق بكونه علما فيرتفع احيانا بالتشكيك لان المتماثلين حكمهما
واحد والجهل لا ينفع فكذا الذي زعمتم انه علم وكما في المشهور بانه يتميز العلم عن الجهل بالعكس
بالعوارض الخارجية فان البديهة تحكم عند النظر الصحيح انه علم لا جهل والمانع مكابر اقول وفيه انه
بماذا يعلم انه نظر صحيح فان الاحتمال اي احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع مثلا اشبه الى ما
ان احتمال الجهل في المبدء قائم مثله في النظر بلا فرق فان قلت يجوز ان يستفاد العلم بالمبادي من الحس
والحسيات لا ينكر وفيها احتاب لنفوكه والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو لا يكون كاسبا لمطلوب كلي مع ان التماثل
بين العلم والجهل كما هو مذهبنا فتدبر ويمكن ان يحرر الدليل بان العلم والجهل متماثلان فبماذا يعلم ان
العلم الحاصل عقيب النظر علم وليعلم ان التماثل يطلق على الاشتراك في الماهية النوعية وقد يطلق على الاشتراك
في الخواص واللوازم فان اراد المستدل المعنى الاول فحاصل الجواب ان لنا مقدمات يحكم بعضها حاكم له
بالفطرة كان النصف اصغر من الكل وبعضها بالحس فان بعض المقدمات يعرف بالحس كما في كلما طلعت
الشمس وجد النهار والهيئة التركيبية البديهية فيعلم بالضرورة العقلية ان هذا علم وذلك جهل فهذا جواب تحقيقي لا اعتبار عليه
فان اريد تبكيت الخصم فهو ان كان قائلا بحصول العلم من غير الحس بانه بالنظر فالجواب منع وان كان
نافيا لغير الحس فتبكيته بالمنع فان قوله فبماذا يعلم بمنزلة انه لا يعلم فيه ان يمنع قوله حكم الامثال واحد
فلا نسلم وقول المجيب فان البديهية مستند فمثل هذا الجواب مشكل الجواب الذي اورده المصنف فانه
منع على التماثل وذم امتناعه على ان حكم الامثال واحد لكنه مع المستند وان قصد بهذا الجواب التحقيق

الجواب التحقيقي فلا ايراد اصلا فان قوله بماذا يعلم انه نظر صحيح اه ان اريد ان السمنية لا يعلمون فلا
غائلة فانهم مكابرون فلا نسمع لقولهم وان اريد ان هذا الاحتمال او ورد اتفق فعنده منع ظاهر فان الحاصل
ان الجواب عند المناظر صحيح بلا مرية فوجه قيل ان اراد المعنى الثاني فمنع التماثل الذي وقع من المصنف عن وضح
فرده ان العلم والجهل مشتركان في الاذعان والجزم به امتيازا عن التصور فقط فالمنعين للمنع
اتحاد حكم الامثال والحاصل ان المتماثلين سواء كانا بالمعنى الاول او الثاني متغايران في الاحكام و
التغاير لا يفضي الى جوازه فيما نحن فيه نقيضه كلام المستدل فافهم ويرد عليهم ايضا انهم قائلون
بالعلم الحسي فيقول يرد على ان الحاصل عقيب الحس قد يكون علما وقد يكون جهلا وهما متماثلان
فحكمهما واحد فيما امتاز احدهما عن الآخر اجاب في الحاشية بقوله اقول ويمكن ان يقال انهم اذ عنتم
ان مجرد النظر مستلزم للعلم بخلاف الحس اتفاقا فان جزم العقل في المحسوسات ليس بمجرد الاحساس
في الحواس بل لا بد من امور اخر توجب الجزم ولكن لا نعلم ما هي ومن ثم حصلت شكوك كيف حصلت كما
ذكروا في جواب القادحين في الحسيات انتهت وفيه بحث فان ملخص الدليل منقوض بما ذكر
ليس يصلح جوابا وحاصله كان ح ان العلمين متماثلين فما المميز ولا وجه للتفرقة المذكورة وايضا
فللمستقل ان النظر بمجرده مفيد بل لا بد من الانتهاء الى مقدمات اولية بديهية ولا نعلم وجه بديهيتها
سوى ان العقل يجزم بالحكم والا فلا بد في الحس من امور اخر ولا علم لنا به فالقدم المميز البتة فان
احتمال ان يكون الامور المعتبرة في الحس الصادق موجودة في الكاذب واحتمال ان لا يكون موجودة
في الصادق قائم بلا شبهة فلا فارق فتدبر مسئلة قال الاشعري ان الافادة اي افادة النظر
العلم بالعادة لا دخل للنظر في الافادة اصلا ليس علة تامة ولا ناقصة بل العلم يوجد معه دوران امر مع آخر
لا علاقة بينهما اصلا في الاكثر او الدائم كما اذا اتفق ان وجود الانسان مع الحمار فلو كان الانسان
موجودا ولا حمار او بالعكس فلا مضايقة اصلا اذ لا مؤثر عنده الا الله تعالى والمعنى انه المستقل لا استنظار الى

شيء اخر فهو الفاعل المستقل لكنه فاعل مختار فيمتنع الصدور عنه بلا وجوب منه فان الوجوب مناف للاختيار
كما ذهب اليه الفلاسفة ولا وجوب عليه كما ذهب اليه المعتزلة وبا اهل التشيع من وجوب
اللطف ونحوه على الله تعالى وتفصيل هذه المباحث في الحكمة والكلام وقال المعتزلة انه اي افادة النظر
العلم بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد فعل بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح بحركة اليد فانا نفعل النظر العلم
بالمباشرة وبتوسطه نفعل العلم الحاصل بالنظر عقيبه وقال الحكماء انه اي الافادة بطريق الاعداد
فانه يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من عالم الغيب وهو المبدا الفياض وهو الله تعالى
على ما نقله المحقق الطوسي في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا منه
وحاصل المذاهب الثلاثة ان صحبة العلم مع النظر صحبة العابرين على البحر بعضهما مع بعض في السفينة
عند الاشعري وصحبته معه عند المعتزلة صحبة الفاعل المفعول لكن بتوسط فعل اخر وعند الفلاسفة صحبة
العلة التي بها يحصل الاستعداد للافادة زعما منهم ان النفس الناطقة ليس فاعلة واختار الامام الرازي
انه اي العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر وان لم يكن واجبا منه تعالى غير متولد منه اي من النظر كما
ذهب اليه المعتزلة لانه ليس بقدرة العبد بالاختيار فلا تولد منه وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني وامام
الحرمين قال في التحصيل والاصح الوجوب لا على سبيل التوليد فيكون العلم عقيب النظر واجبا
ان لم يكن واجبا منه تعالى ابتداء غير متولد منه لانه ليس بقدرة العبد بالاختيار اما الوجوب فلان كل من علم ان
العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم
بهذا الامتناع ضروري واما ابطال التوليد فلان العلم ممكن في نفسه فيكون مقدورا لله تعالى
فيمتنع وقوعه بغير قدرته واختار المص هذا المذهب فقال وهذا اشبه بالحق فان لزوم بعض الاشياء
للبعض مما لا ينكر فوجود الاشياء كلها وحصولها من الله تعالى لا ينافي الوجوب الاثري ان وجود العرض بدون
الجوهر والكل بدون الاعظمية غير معقول هذا وقال السيد من المتاخرين وفيه بحث لان الشيئين الذين

الشيئين اللذين ليس بينهما علاقة بوجه من الوجوه فلا لزوم اصلا قوله ان وجود العرض اه قلنا
لا لزوم فان العرض والجواهر كمتاع جبس في السفينة فان قلت فما يصنع بحكم العقل قلنا لعل حكم
فان العرض طبيعة ما عنه وان الجوهر علته والعرض نعت تقتضي الناعتية ومقتضاها الوجود في المحل
والعقل يحكم ضرورة باللزوم بين العلة الناعتة والمتعين وعلى العبارة ان عدم انكار لزوم بعض
الاشياء للبعض لا يدل على لزوم العلم النظر للمقصود واوضح فان حاصله ان المانع انما هو الانكار
وقد ارتفع وان الموجب في الصورتين هو عدم معقولية وجود احدهما بدون الاخر متحقق فالقول
في احدهما دون الاخرى غير معقول فلا يصلح الوجوب وكون النظر علة قريبة والفياض
هو الله تعالى ولذلك يحكم العقل بالوجوب ولم اجد هذا المعنى في النصوص الالهية والنبوية
كثرها الله تعالى بهجة قوله المقالة الثالثة في الاحكام جمع حكم وهو محمولات المسائل الفقهية من
الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة وعرف بالخطاب لله تعالى المتعلق بفعل المكلف
كما سيجيء ثبوتية وسلبية باعتبار الاحكام المتعلقة به كالمسئلة القائلة ان المامور به حسن او ان
الواجب حسن والحرام قبيح مثلا وهذه المبادي بعضها من الكلام وبعضها من الفقه وبعضها من
الاصول كما ستطلع عليه وفي البديع حيث راى ان المسائل فقهية عنوان الفصل بالمبادي
الفقهية وليس كما ينبغي ولما كانت هذه المبادي غير منتظمة في علم واحد عنون الفصل بالاحكام
لئلا يختل النظم فان اندراج الكل في الكلامية غير معقول واندراجه في الفقهية الفقهية ليس بشيء
ولا يظن بايراد العنوان بعيد ان هذه مبادي خارجة عن الكلام بالمرة وفيها ابواب لان
الحكم متعلق بالحاكم والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو الفعل الباب الاول في الحاكم
ولنذكر الطرق التي سلكها فنقول انه يورد الاستدلال المختار لنا والمخالف باستدل وذا استدلالات
المخالف تقال لو على الترتيب الذي يورد اقوالهم في ترجمة المذاهب وقليلا ما يورد باسمائهم ولعدد

الاعتبار اخبارات فلها ما يناسبها كالعوارض وفيه نظر وغيرهما والا يوجد بل لا يوجب ويمكن ان يجاب
ونحوهما الا في مواضع قليلة سبحانك لا ... والله تعالى يتعالى عليه فانتظر لا حكم الا
الله تعالى هكذا قال الشيخ كمال الدين ابن الهمام وغيره وفيه اشارة الى ضعف ما في البزدوي
وتبعه كثير قبل من ان المعتزلة مذهبهم ان العقل مستقل بالحكم فهو الحاكم وقد اوردوا الشبه
الكثيرة فسبيل مذهبنا ومذهبهم ان الحكم لله تعالى واحد الثابت فهو الموجب والمحرم ولا سبيل
للعقل الا الى المعرفة فهو معرف لها حكمه فربما استند لمعرفته وكثيرا ما استعين بالنصوص كما استطلع
علم ان شاء الله تعالى لا نزاع لاحد من الاشاعرة وغيرهم في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى
صفة الكمال والنقصان يعني ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة وللحسن وضده معان
فمنها الكمال والنقصان وهذا المعنى ثابت للافعال عقلا البتة بمعنى ان حسن الافعال بعضها
لو فرض عدم ورود الشرع ووجود الافعال فبعضها حسن اي له صفة الكمال وبعضها قبيح اي له صفة
النقص او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي ومنافرته قد سبق ان لهما معان واحد منها حرف
ومنها ملائمة الغرض ومنافرته وهذا ايضا لم يتوقف الى الشرع فان كل احد يعلم ان تدبير الجسد المريض
بالعلاج حسن والقاية في العذاب قبيح وهذا المعنى يختلف باختلاف الناس والاغراض فمنهم من
عنده اكل الحامض خير موافق لطبيعته ومنافره بل بعض الناس يليق لطبيعته شيء ويناوفه في اخرى
ولولا شارع لحكم العقل بالغاية فلا وجه للنزاع فيه بل النزاع بين الفرق في ان الفعل حسن
وقبيح بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه ومقابلهما يعني ان لهما معنا اخر سوى ذلك المعنيين وهو
استحقاق مدح الله تعالى واستحقاق العذاب وان ثبت فعل استحقاق المدح وعدم استحقاقه
واستحقاق الثواب وعدمه واستحقاق المدح والثواب متلازمان فعند الاشاعرة حسن الافعال وقبحها
بهذا المعنى شرعي اي يجعل فقط ولا دخل للعقل اصلا ومناسبتها مع الافعال مناسبة الاشياء الاخر

فمنهم من طبعه يميل

الاشياء الاخر لا علاقة للافعال معهما اصلا وانما صحبتهما معهما صحبة تشكل السفائن بعضها
مع بعض فما امر الله تعالى وهو الشارع به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر بان كان
امر بما نهى عنه والنهي بان كان نهى عما امر به لانعكس الامر اي الحال فصار الحسن قبيحا والقبيح
حسنا فالايمان والكفر والزنا ومساس المنكوحة وقتل المطيع والقاتل في بحر الحيوة سيان
لا هو مفيض للسرور ولا هو مقيض للغموم وعندنا وعند المعتزلة حسن الافعال وقبحها عقلي اي
اي لا يتوقف على الشرع بل الحسن حسن في نفسه فلو لم يرد الشرع وكانت الافعال متحققة كانت
حسنة وقبيحة يعني ان في ذاتها اقتضاء لان تقتص على فاعلها الثواب والعقاب
فليس حسنه الشرع اليه الا سبب الكاشف فاقيموا الصلوة دليل على ان الصلوة لا
ان حسنها بحيث لو لم يرد لم تكن حسنة حتى يكون حالها وحال الكفر سيان وقال بعض شراح
البزدوي في ترجمة الخلاف ان مذهب المعتزلة ان الافعال علل موجبة للثواب بذواتها
وصفة من صفاتها كالاسباب وعليتها حقيقة قبل الامر وبعده ومذهب اهل السنة والجماعة
ان حسن الافعال وقبحها بجعل الشارع موجبة للثواب والعقاب فضلا وقهرا بان امر ونهي فثبت
هذا الحكم مقتضيا لهذا بناء على حكمة الامر والناهي فالافعال عند الاشاعرة ليست بعلل للثواب
والعقاب لا عللا حقيقة ولا جعلية وانما هي امارات محضة كالوصول الى الكثير يحنث البر و
عند المعتزلة علل حقيقة كما زعمت الفلاسفة في احراق النار وعند اهل السنة علل جعلية بان
جعلها الله تعالى عللا للحسن وضده انتهى ويلوح عليه اثار ارتفاع الخلاف فان جعل الشارع
هو امره ونهيه وهو مذهب الاشاعرة ويندفع بالعناية في العبارة فتدبر وليعلم ان هذه المسئلة
من اي علم هي فكونها من الكلام ظاهر وقيل ايضا انها فقهية لانها باحثة عن احوال
فعل المكلف وفيه بحث فان الفقه ليس يبحث عن الافعال ولا بحث ان يكون المسئلة

القائل ان الفعل عرضي منه بل هو العلم بالاحكام الشرعية وعنوا بالحكم الخطاب لله تعالى
المتعلق بفعل المكلف ولم يرجع الى المباحث المودعة في تعريف الفقه ويمكن ادخالها
في الفقه بارجاع الحسن الى الوجوب والندب والقبح الى غيره وتعميم الفقه بان يقال انه العلم
بالمشروعات كما قيل في البزدوي ويراد بالمشروعات التي يكشف عن وجه الثواب
وعدمه وقيل اصوليه ان رجال الادلة فيقال ان الامر يدل على الحسن فما في الكتب الحنفية
من الايراد في المقامين الحسن ويرد عليه مثل ما اورد على الفقهية فالاصول علم يبحث عن
احوال ما يتوصل به الى الفقه والجواب بانها كلها فان الحسن والقبح من الفقه لكن عندنا حسن
الافعال وقبحها لا يستلزم حكما في العبد من الله تعالى بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الله
تعالى الحكيم الذي لا يرجح المرجوح واذ الافعال حسنة في نفسها احق العبد لان ينزل عليه
حكم التكليف فانه تعالى حكيم لا يليق بجنابه ان يحكم بخلافه وان يتركهم سدى فما لم يحكم ليس هناك
حكم ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف وفيه اشارة الى ان فخر الاسلام و
امثاله لم ينحوا نحو المذهب حيث قال ومن قضية الشرع في هذا الباب ان حكم الامر الذي
هو الحسن عرف بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه فان العقل غير موجب بحال بخلاف المعتزلة كالامامية
والكرامية والبراهمة فان عندهم يوجب الحكم ولولا الشارع بما هو شارع وكانت الافعال
اي كان فاعلوها موجودين وما لحقين لان يفعلوها توجبت الاحكام اي لتحقق بالوجوب
ما الفعل الصالح للاباحة كان مباحا البتة وعلى هذا القياس وما يكونا عليك من معنى العبارة
الظاهر لكن الشائع ما ترى بدون وروده من ان اتصاف الفعل بالوجوب ليس يتعلق بالوجود والعبارة
مشعرة بتقدير كذا قيل وفيه بحث فان الوجوب مثلا له معنيان الاول كون الفعل بحيث
يكون فاعله مستحقا للمدح والثواب ويكون تاركه محطا لنزول العقاب الا بمن الله تعالى بالعفو

بالعفو وكذا الاحكام الثالثة فكونها حسنة هو بعينه كونها واجبة واذا الحسن عقلا فالوجوب كذلك فالقول
بان الحسن عقلي والحكم شرعي غير معقول والثاني ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلف ولو
اريد هذا المعنى يخرج الحاصل انه لولا الشارع بما هو شارع لم يكن هناك حكم وما لم يخاطب لم يكن
هناك خطاب ويرجع مذهب المعتزلة الى ان خطاب الله ثابت قبل ان يخاطب
فالافعال موصوفة بانها متعلق الخطاب وان لم يكن الشارع وكانت الافعال وهذا كما ترى من
فساده وقلة جدواه فالذي ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان المعتزلة حين قالوا ان الاحكام
ثابتة بدون الشرع ارادوا المعنى الاول ونحن اذا انكرناه اردنا المعنى الثاني وما يساوقه ويدل
على تفاسيرهم الاحكام ولكن هذا مخالف للمشهور فتدبر هذا المبحث بحسب النظر الجلي والا فالامر
ظاهر فان الحكم هو ما اذن الشارع باللزوم ونحوه وليساوقه ايجابه ونحوه والخطاب به مثلا فان
المعتزلة قالوا ان الحسن وعدم لزومه فانه تعالى حكيم يرتب الحكم البتة وعند ما لك الحسن ولا يبعد ان
يراد بالشارع رسول الله صلى الله عليه وسلم والا وضح في العبارة ما قلنا قالوا اي قال المعتزلة من
بعد وضدهم منه اي من الحسن والقبيح ما هو ضروري معلوم حسنه وقبحه بالبديهة من غير الاستعانة
بورود الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار زعما منهم ان منكره مكابر قيل في حواشي
شرح المختصر للفاضل ميرزاجان ان استحقاق الثواب في الاخرة والعقاب فيها من امور الاخرة
وامر الاخرة سمعي ليس للعقل ان يستقل العقل بادراكه فكيف الحكم بالثواب اجلا فما زعموا من
دعوى الضرورة ليس في موقعه فان الدليل دل على خلافه ولذلك ترى ابن سينا الذي هو
معين قوانين العقليات يقول في الشفاء فيما ينبغي ان يحقق هنا ان المعاد منه ما هو منقول
من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقها وتصديق خبر النبوة واذا كان المعاد سمعيا
فالامور المتعلقة به كذلك اقول فيه نظر بوجهين الاول العدل واجب عقلا عندهم فيجب المجازاة فان

العدالة ليس الا ايصال الخير الى من يستحق والشر الى من يستحق وذلك اي المجازاة كاف في حكم
العقل بان فاعله يستحق الثواب فان كان خصوصية المعاد الجسماني سمعيا وانت تعلم ان الشبهة
واردة على الحنفية ايضا حيث يقولون بحسن الايمان مع قطع النظر عن ورود الشرع وحاصله ان
عقلية حسن الافعال بمعنى استحقاق الثواب غير معقولة فان امر المعاد سمعي وفيه ما فيه فالوجه للعموم
ان بعض الحنفية يوجبون الايمان على من لم يبلغه الدعوة فيكون موجبا لاستحقاق الثواب بدون السمع
والجواب الذي يورده مختص بالمعتزلة وايضا ان القائل معترض فله ان يمنع كون العقل موجبا والجواب
ان القائل بصدد الاثبات والاستدلال على خلاف ما نسب عموما وهو قد يبطل مع ان ارجع الى الحاصل في محل
المنع على ان امر الاخرة سمعي مطلقا بل الخصوصيات وتفصيله ان البديهة شاهدة بان النافع هو اللذيذ
وهو الثواب ثم بعد التفتيش ظهر ان اللذيذ للنفس هو الادراك فان الوجه الجميل لا يحس عنده
الا عند البصر وهو نحو من الادراك لكن بعض الادراكات يحس بها عند الاختلال وهو يغفر عند تخليتها
مع ذاتها كالسليم فانه يحلو عنده المر والمريض فانه يحلو عنده السميع وهو بعد حس النفرة فالنافع
هو الادراك الصادق الذي يبقى الى الابد وللنفس في شيء من الاوقات فهي القضايا الصادقة فيعلم بدون
الاستعانة لشيء العقل ان بعضها مما يستحق فاعله المدح والثواب وحاصله ان مطلق المعاد عقلي وهو
كاف في عقلية الحسن وان بعضها حسن النسبة غاية الامر ان خصوصيات وصول الثواب من الحور والقصور
وغيرها امر سمعي نعم ان القائل ان الكذب قبيح من الاعلى الخاشعين فتدبر والله اعلم الوجه الثاني
ما اورده بالعلاوة على ان اي حسن الفعل بمعنى استحقاق المدح والثواب بمعنى لو تحقق من المعاد ودار
الجزاء لتحقق الاستحقاق كاف في المطلوب وحاصله ان الذي نذهب اليه بضرورة حسن بعض الخصائل
ان دار الجزاء والمكافات اذا تحقق فالمجازي بما هو مجاز اذا تحقق فعليه ان يجازي فاعل الصدق
الجزاء الحسن ويجازي فاعل الكذب الجزاء القبيح وهذا المعنى مما هو معقول عند العقل غير موقوف على ورود

على ورود السمع فقد يرد منه اي من الحسن والقبح ما هو نظري حسنه وقبحه كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع ودفعه ما قد عرفت ومنه ما لا يدرك حسنه وقبحه الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان
وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين
في الحاشية لا يخفى انه تعصب بل العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشرع وغاية ما يتوهم ان الواجب
عقلا تطهير النفس انما هو الصوم مطلقا وتقديره بشهر رمضان لتفصيله فيه مثل نزول القرآن فيه
وغير ذلك فيلزم بالعرض كون اول شوال منتهى الصوم ونهاية الشيء يكون خارجا عنه في
الحكم فتامل جدا انتهت وفيه نظر فان الحكم الذي اعتبرناه انما يقتضي عدم الوجوب في اول الشوال
لا الامتناع وايضا كما ان نهاية الشيء خارجة كذلك بدايته وايضا ان الدليل الدال على ان الشرع
الشريف صادق وكل ما نطق به فحق فلزم بالضرورة ان الصوم حق وباطل واذا الدليل دل
على ان الحسن عقلي فقد صح ان الحسن ليس بجعل الشرع ثم اختلفوا اي المعتزلة بعد ما اتفقوا على ان
الحسن والقبح يستلزم الحكم من الله فيما بينهم فقال القدماء منهم ان الحسن والقبح لذات الفعل وقال
المتأخرون منهم ليس الحسن والقبح لذات الفعل بل لصفة حقيقية اي موجودة في الفعل
توجبهما اي توجب الحسن والقبح يعني ان حسن الفعل لصفة ثابتة له وقبح الفعل كذلك وقال القوم
منهم ليس الحسن والقبح لذات الفعل ولا لصفة حقيقية فيهما بل القبح لصفة حقيقية والقبح والحسن
ليس لصفة بل هو عدم القبح فيكفي فيه عدم الصفة المقتضية للقبح وقال الجبائية حسن الفعل
وقبحه لصفة من صفاته لكنها ليست صفة حقيقية بل اعتبارات وقال العلامة قطب الدين
الشيرازي في شرح المختصر اني لم اظفر بشيء في التخصيص القبح بكون قبحه لصفة حقيقية وان الحسن
عدم القبح وكانه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح
فعل لذاته لقبح فعل الله لتساوي الافعال في الذات ولا يخفى عليك ما فيه وقيل ان وجه

التوقف ان الاصل في الفعل هو الحسن وعدم الحرج والذم ما لم يظهر ما يوجب فيه القبح حيث قالوا ولم
قوله لم يظهر لسبب صالح والمذهب الحق عندنا الاطلاق عن خصوص كون الحسن وضده للذات
اذ الصفة الحقيقية او الاعتبارية اذ التخصيص في احدهما الاعم من تلك الاعم من تلك الشقوق فيجوز ان
يكون الحسن لذات الفعل والقبح كذلك كالايمان والكفر وقد لا يكون كذلك كالوضوء مثلا وح فلا يرد
النسخ علينا وفيه اشارة الى انه يرد عليهم وتوجيهه ان الحسن لما كان عندهم لذات الفعل ومقتضى
الذات لا يتخلف فيجب ان يكون الفعل الذي هو حسن حسنا ابدا وكذا يجب ان يكون القبيح قبيحا ابدا والا لما

يكون الذي

لبطلان بعض الافعال قد انتسخ من الحسن الى القبح ولا يرد علينا لانا لم نقل بكون الحسن والقبح
لذات الفعل بل انما قلنا بالاطلاق فيجوز ان يكون المنسوخ حسنا لغيره وهو لم يبق حين النسخ
صالحا الا ان يقتضي الحسن مثلا والحق انه لا يرد عليهم ايضا لان الذات قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء اذا افرط
اعتباره ولهذا لم يجوز النسخ فيما لم يحتمل سقوط الحسن او القبح كما في الحاشية وهذا الجواب صحيح
الا انه محتاج الى التنقيح فانه لقائل ان يقول ان مقتضى الذات لا يتخلف فلا يغلب عليه غيره وانما ان
سقوط اعتبار الحسن مثلا الذي هو قبل النسخ بل الحكم على حاله وانما جاء السقوط بعارض العذر كما
سيجيء مشروحا في باب مسئلة العزيمة والرخصة وتنقيحه ان مقتضى الذات على ان هذا الذات
له معنيان الاول ان يقتضيه الذات بلا توسط شيء اخر كالزوجية للاربعة وهذا المقتضى
لا يتخلف والا لزم ان لا يكون المقتضي مقتضيا والثاني ان الذات لو خليت وطبعها لاقتضته
وحاصله ان في الذات اقتضاء ما لكنه مشروطا بارتفاع الموانع ووجود الشرائط الاخر التي
قد لا ترتفع وقد لا توجد وهذا المقتضي قد يتخلف عن المقتضي فهو مثل برودة الماء فانه قد يزول فيجوز
ان يكون المعتبر له اذا دوام المعنى وقد يجاب بان الفعل الذي كان من الحسن مثلا كان موافقا في الحقيقة
لذلك الفعل الذي يوجد الان لكنه مخالف له في الحقيقة المعتبرة شرعا وفي الحاشية لا يخفى ما فيه انتهت

مافيه انتهت ووجه ظاهر فانه قد يرجع الى التحسين الشرعي والتقبيح الشرعي فان الحسن عند العقل
ان الفعل حسن في نفسه وان لم يرد به الشرع بل هو كاشف محض وقد يرجع الى اعتبار الشارع
اللهم الا ان تبين ان الفعل انما هو لشرط شيء كان يوجد في رمضان عرفنا اجله بشرع ولكن شيء
اخر كان يوجد في شوال وهذان مختلفان حقيقة فان المراد من الحقيقة ليس ما تعارفه الحكميون بل المراد
نفس الشيء والمراد بقوله المعتبرة شرعا الذي علم اعتباره من الشرع كصوم رمضان وصوم شوال مختلفان
لكن علم اختلافهما اختلافا معتدا به من الشرع فتامل ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل
في ادراك بعض احكامه تعالى كالامام ابي منصور الماتريدي فهو موافق المعتزلة فاوجب الايمان و
حرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى كالكذب والسفه والعبث حتى على الصبي العاقل وروي عن ابي حنيفة لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل القاطعة فعنده الحسن يقتضي الحكم من الله تعالى على العبد وقد تاول
قول الامام الاعظم وهو مشهور ما يتعجب من البزدوي ومتابعيه انهم انكروا ايجاب العقل وقالوا انما قال
ابو منصور فان ارادوا ان العقل غير موجب وانما شانه التعريف فالحكم من الله تعالى وهو الموجب والشارع
والعقل دليل عليه ان الذي حسن لذاته لا ينبغي ان يهمله الله تعالى بل توجب في الكلام الازلي
المتعلق بالمكلف غاية الامر ان تعلقه ليس مشروطا بورود الكلام اللفظي واياته من الانبياء
فهذا هو الذي ذهب اليه المعتزلة فما ذا ينقمون حيث يزعمونه شيئا فريا فقد برا القول بعدل المراد
انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل فانه بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب على احكام الالهي وتوضيحه
ان الحنفية لشترطوا الايجاب بالمدة المذكورة فلا بد من ان يراد بالمدى فلك في تلك المدة مختلفة
فان العقول متفاوتة وبحسبه يختلف تقدير المدة وقال فخر الاسلام ليس على احد دليل قاطع لوليس
في تحديد مدة التجربة والامهال دليل قاطع اوذلك يختلف باختلاف العقلاء فمن عاقل من
يتمكن من التجربة والاستدلال في زمان قليل ومنه من يحتاج الا الى زيد منه فلا تيسر لنا ان

يقدر ذلك بمدة متعينة مع تخالف الآراء فيفوض الى الله تعالى علام الغيوب ويقول العبد المتوسل
بحبل الله تعالى المتين انه قد ظهر من القيل ان مذهب هؤلاء ان العقل كاشف عن حكم الله تعالى
فالقول بوجود الحكم في البعض دون البعض تحكم اذ الضرورة توجب ما حكمت بالبرهان ان حسن الافعال
ذاتي بالمعنى الذي عرفت نقضت بان كل فعل كذلك والا ففي البعض لا بد من ان يحكم الحكيم على العبد
فالكل كذلك لعدم الفارق كما هو مذهب المعتزلة بعينه غاية الامر ان بعض الاحكام المتعلقة ببعض
الافعال مما لا يهتدي اليه العقل الا ببيان من الشارع كالصوم فلا يظهر له حكم فمثله كمثل الحكم
النازل على الكل وقد وصل الى الاكثر ولم يصل الى البعض فهو معذور ومثله كمثل اباحة الميتة
عند الاضطرار واجراء كلمة الكفر على اللسان ولا يبعد ان يكون مذهب هؤلاء ذلك فقد ثبت
الوفاق بين المعتزلة ومعظم اهل السنة والجماعة وبما حررنا من المذاهب الحنفية والاشعرية والائمة
يتفرع مسئلة البالغ في شاهق الجبل والمراد منه من لم تبلغه دعوة نبي من الانبياء والمرسلين صلوات الله
تعالى عليهم ووجه التفريع ان الحسن والقبح عند الاشعرية لما لم يكونا الا بالشرع وليست الاحكام الا به
الا لمن كلفنا بحكم البتة فلا يحرم عليه الكفر ولا يجب عليه الايمان واذ المعتزلة قالوا ان الحسن والقبح
بالفعل وما شاء الحاكم بالمعنى الذي مر من ان الحسن والقبح يستلزم ثبوت الحكم فيحرم عليه الكفر ويجب عليه
الايمان وعندنا انهما وان كانا عقليين لكنهما لا يستلزمان الحكم من حكام واذ قتل الصبي مضمون عند الشافعي
فهو عنده كالمسلم في عصمة الدم وعندنا لا يضمن لانه لم يجعل كفره عفوا ويقول عبد الله المتوسل
بحبله المتين ولعل المراد بهذا الاطلاق اصحاب ابي منصور واما البخاريون الذين منهم مذهب الاشاعرة
كما مر عن قريب فينبغي ان يكون جوابهم كجواب الشافعي فتدبر وههنا اشكال وجواب اما الاشكال
فلانه من المذاهب ان حكما اذا بلغ واحدا ولم يبلغ آخر فهم سيان في التكليف ويقول
يرد على البخاريين والاشعرية ان مسئلة من بلغه الدعوة الاصح ان تتفرع على مسئلة الحسن والقبح الذاتي في الحكم او عقلية

او عقلته مثلا فان النبي اذا قد بعث الى البعض فقد بعث الى الكل فمن لم تبلغه الدعوة ايضا معصوم
الله فهو مكلف وثانيا حاصله ان اشتغال الذمة بشيء يعتمد على وصول الحكم على الامة او على كل واحد
فليس مما لا بد منه ووجه استلزام الحكم الذاتي الحكم كما هو مذهب الاشعرية لا لوجوب انتفاء الحكم عليه
اما الجواب فلان وجه التفريع ان الحكم لما كان من الله الحكيم فلا يوجب الحسن لا بد من ان يكون
متعلقا لوجود الخطاب ووصوله فمن لم يصل اليه لم يكن مكلفا لان تكليف الغافل ممنوع
كما سيجيء ان شاء الله تعالى بخلاف الصورة المفروضة في التمهيد فان الاخرين ان لم تبلغهم الدعوة فهم
كلفوا باخذ جميع الاحكام الواردة من النبي صلى الله عليه وسلم فاذا وصل الى واحد فعليهم ان ياخذوا والا
فهو نظير مسئلتنا لنا على المذهب المختار من الحسن والقبح ذاتيان للافعال ان حسن الاحسان
وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه اي كل واحد من ذلك الحسن والقبح العقلاء كلهم
من لا يقول بارسال رسول كالبراهمة فلولا انه اي كل واحد من الحسن والقبح ذاتي لم يكن كذلك اي
لم يكن مما اتفق عليه كل عاقل فان قلت اتفاقهم في المعقول لا يدل الا على ان كل عاقل يحكم به ويحتمل
ان يكون حكمهم كاذبا فلا يدل على المطلوب قلت ان الاحسان والاساءة في مقابلة الحسن
وقبح البتة علمنا ان الشارع يحكم بذلك بلا شبهة وانما الكلام في ان الشارع كاشف للحسن الثابت
له في نفس الامر او هو المحدث واذ قد ثبت ان ذلك الحسن قد يجده من لا يتدين بدين علم ان
ثبوتهما للفعل غير متعلق بالامر والشرع وفيه بحث على مثال القبح واجاب صاحب البديع بان الذي
وقع عليه الاتفاق هو الحسن والقبح بمعنى الملائمة للطبع والمنافرة له وفيه ان اتفاق الكل مع اختلاف
الطباع على الموافقة والمنافرة مما ينبو عنه الطبع السليم واجاب غيره بان حاصل انهما ماخوذان من
الشرع الشريف فاشتهر امرهما حتى صارا من القضايا المتعارفة المشهورة حتى لو سئل عنهما
غير المتدين فيقال انه لم علمت حسن الاحسان لم يحسن التفسير فقيل ان الذي لم يعرف الشرع ولم

بعرف الشرع ولم يختلط بالي كمن يهما ورجع الى الشرع حكم بذلك الحسن والقبح فقد علم
انه ليس من القضايا المتعارفة فافهم واجاب المصنف في الكاشفة ان اريد بالحسن والقبح صفتا
الكمال والنقص فهو مسلم وغير نافع فانك عرفت انه غير محل النزاع وان اريد المعنى المتنازع
فيه فلا نم انه مما اتفق عليه لقول العبد المتوسل باقوى الوسائل الى الله تعالى وبرسوله نعم
ان صفة الكمال والنقص غير ممدوحية واستحقاقهما واستحقاق الثواب والعقاب غير معقول
الا ان يكون ملائما لاقتضاء طبع الموصوف ومنافرا له فان اريد الاول فيرجع الكلام اليه فنقول
ان اريد الممدوحية في نظر الشارع الحق وهو الله تعالى فلا نم انه غير محل النزاع وان اريد
الممدوحية في نظر غيره تعالى فيرجع الكلام فنقول انه ماذا يريد بالممدوحية فان اراد استحقاق
الثواب فالاتفاق مما يثبت المطلوب والا فهو راجع الى الملائمة ونحوها وقد ثبت بطلانها وحاصله
ان الممدوحية لا يعقل الا ما يساوق استحقاق الثواب فان اريد ذلك فقد ثبت المطلوب
وغيره لا يعقل الا موافقة الاغراض وهو منتف ومن ههنا علمت انه ان اريد الثاني وهو الا استحقاق
الثواب فهو غير نافع المنفصل بل هو مضر وان اريد الثالث فان اريد ملائمة اقتضاء طبع الموصوف
انه لو خلي وطبعه يقتضي الاحسان فهو ان سلم فقد ثبت المطلوب فانه قد مر انه مساوق لاستحقاق
الثواب وان اريد انه ملائم له ولو في حين فالاتفاق الكل غير معقول فانه يرجع الى الملائمة
للغرض الدنياوي والاتفاق عليه غير معقول فتدبر والجواب عن الدليل الذي مر عن المجبرة بانه
لو اتفاق الكل على حسن الاحسان وقباحة الاساءة في مقابلته يجوز ان يكون لمصلحة عامة لجميع الخلائق
فان في الاحسان نفعا عاما ضرورة لا لنفس الفعل ورعاية المصلحة حسن بالضرورة وحاصل انما ينتقل
الكلام الى رعاية المصلحة العامة فان الكل متفق على حسنها من المتدين وغيره وانما يضرنا
لو ادعينا انه اي كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل لانه لاحد ان يقول لا نسلم ان حسن الفعل

حسن الفعل الذي هو الآن لذات الفعل بل هو لرعاية المصلحة العامة ونحن لا ندعي حسنه لنفسها
بل الدعوى عدم التوقف على الشرع سواء كان ثبوتهما له لذاته او لصفة لازمة او غيرهما ويمكن ان يحرر
الكلام بان اعتراف حسن الآن وقبح الاذى في مقابلة مثبت لمطلوبنا فانا لم ندع بالحسن
ما يكون مقتضى ذات الحسن فان يدعيا ما الحكم كما قدر وفيه شائبة من الوهن فان القاف
الاحسان بالحسن مع الحسن في نفس الامر فان رعاية المصلحة العامة واسطة في العروض فحاصل الايراد
ان حسن الاحسان غير مسلم وانما الحسن غيرها والوجه ان الشبهة تحتمل التقريرين الاول ان
حسن الاحسان يجوز ان يكون للرعاية بمعنى انها الواسطة في الثبوت فالجواب ما ذكر في
التحرير والثاني ما قد ذكرت انفا فالجواب ما ذكر سابقا فافهم ومنع الاتفاق المذكور في الدليل بان
حسن الاحسان مما اتفق عليه انه مناط لحكمه تعالى بالاستناد وحاصله ان منع الاتفاق المذكور على انه
ان يكون الحسن ملزوم ثبوت الحكم كما هو الظاهر في تعريف الواجب بما استحق تاركه العقاب وفاعله الثواب
والحسن القائلين بناء على ما عرف من تحرير محل النزاع ان الحنفية لا يقولون بالحكم بالعقل الا منشأ اصلا
فانا لا نقول باستلزامه اي باستلزام الحسن والقبح حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع فمنع الاتفاق
على هذا البناء في غير موقعه واستدل على المذهب المختار بدليل مزيف وهو انه اذا استوى
الصدق والكذب في المقصود اي الصدق فايثاره الصدق ليس الا لحسنه وليس لانه موافق للغرض فانا
نساوي الصدق والكذب فلا يجب ان يكون لحسنه بالمعنى المقصود ثم انه ليس ماخوذا من الشرع فان الايثار
مثبات من كل احد سواء كان متدينا بدين او لا وزيف بان المأخذ من الاول ودفعه انه لا استواء
في نفس الامر لان لكل منهما اي من الصدق والكذب لوازم وعوارض وهو اي تقدير الاستواء في
الصدق والكذب في نفس الامر تقدير مستحيل فيمتنع الايثار على ذلك التقدير لانه تقدير مستحيل والمستحيل جاز
ان يتحقق على التقدير المحال وحاصله ان اريد الاستواء في نفس الامر فلا نسلم وان اريد ما لم الغرض فلا نمنع

وربما يجزم بان الايثار فعل اختياري ولابد له من مرجح واذا استوى في جميع الاوصاف سوى الحسن فهو
المرجح وهو المطلوب وفيه ان المراد الاستواء في الاغراض المتعلقة بالاختيار كما اذا فرض ان رجلا
قاصدا لان يقتل رجلا اصلا لا للعداوة بين القاتل والمقتول بحاله من احوال باطنه فهجم عليه ولم
يجد باختياره انه ليس في ذلك الرجل والليل مظلم وهناك دربان ولكن ايضا نقول انه صالح
لا يليق ان يقتل فانه مورث للعذاب الاليم فالمخير لا محالة يختار الصدق البتة ولكن الحسن
والاحسن الا باعتبار ملائمة الغرض ولا لانه صفة كمال سوى استحقاق المدحة والثواب وهو المطلوب
ولا شبهة في امكان هذا الاستواء فالمنع مكابرة فتدبر فالوجه في التزييف ان الحق ان الايثار للاعتقاد
باختيار الصدق فان الانسان مدني بالطبع فلا بد من اعلام ما في الضمير للاخر والاحسن الاخبار الصادق
فالانسان من حيث هو يعلم الدلالات شيئا فشيئا بان زيدا قائم في موضع كذا واضرب في
اخر بالتكرار حتى اعتاد بمجرد سماع السؤال بحيث ما هو الحق فتدبر فالوالى قال الاكثر القائلون
بان الحسن والقبح ليسا ذاتيين او لا ليسا ذاتيين فانه لو كان كل واحد منهما ذاتيا لم يتخلف
عن الفعل والتالي باطل لانه قد يتخلف عنه اما الملازمة فلان الذاتي ما يقتضيه الذات وما يقتضيه الذات
لا يتخلف واما بطلان التالي فلان الكذب مثلا من اقبح القبائح بالاتفاق وهو قد يجب اذا كان فيه عصمة نبي وانقاذ
بريا عن القصاص عن سفاك وحاصل ان الفجرة يتهمون في التفتيش عن حال نبي ليطلعوا عن
مكانه فيتهجموا عليه بالقتل ولكن بحيث لو قيل انه ليس نبيا او ليس ذلك الشخص الذي تريدونه
يجب الكذب وكذا يجب الكذب في صورة تصدي سفاك مفسد في الارض ان يقتل زيدا
بريا عن سفك الدماء وليس مستحقا للقتل وينجو لو قيل انه ليس ذلك الشخص فان الانجاء
الممكن واجب وهو موقوف على الكذب فهو واجب فهو حسن فالقبح حسن ولا يمكن الاجتماع والا لاجتمع
النقيضان فالقبح قد زال وهو معنى التخلف فنقول سفاك يحتمل ان يكون مصدرا فهو متعلق ببري فلان

بطل ورا عجب

وان يكون بادخام الفاء فهو متعلق بالبعاد والجواب ان هناك يعني في صورة الانجاء لا نسلم ان الكذب
صار حسنا بل غايته الامر ان هناك ارتكاب اقل القبيحين الذين هما تجويز قتل النبي وانجائه بالكذب
واقلهما هو الكذب لا ان الكذب صار حسنا فلا تخلف فالحق التخلف لو كان حسنا في الصورة المفروضة
قيل في حواشي شرح المختصر للفاضل ميرزا جان يرد عليه ان هذا الكذب واجب كما عرفت فيدخل في الحسن
اقول الحسن بغيره لا ينافي القبح لذاته فان المحمول يختلف باختلاف الاعتبار ومثاله في الحيثيات ان
ساكن السفينة ساكن بالذات متحرك بالعرض وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات
الممنوعات فمعناه ان الممنوع قد يصير مباحا بالغير غايته الامر انه يلزم القول بان كلا منهما اي الحسن
والقبح كما انه بالذات كذلك بالغير ولعلهم يلتزمون به يقول العبد المعتصم بحبل الله المتين هذه العبارة
لا تخلو عن ركاكة ظاهرة فان كان قوله قيل يرد عليه الكفايات ما نسب الجواب فيرد عليه انه لا ورود له
اصلا عليه فان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الكذب صار حسنا لذاته فان الحسن اذا اطلق يراد الحسن
الذاتي فالكذب قبيح لذاته وكذا تجويز القتل ولكن قبحه اضعف من ذلك القبح فاختير ههنا ارتكاب
اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا لذاته وحاصله ان الكذب قد وجب ضرورة فهو واجب بالغير
وحرام لذاته وسيقرر فيما سيأتي ان الحرمة والاباحة قد يجتمعان وكذا الحرمة والوجوب الا انهما
بجهتين مختلفتين فحينئذ يرجع الى ما قيل وعبارة التحرير واضحة في هذا المعنى والكفايات ما نسب الدليل
فيرد عليه انه لما كان حاصل الجواب ما علمت فايراده كما قيل يرد عليه بعد الجواب كما ترى فتدبر ثم نقول
كيف ما كان يرد على هذا الجواب انه غير جار في صور اخرى مثل صوم يوم العيد ورمضان فنقول ان الحسن لو كان
ذاتيا لكان الصوم حسنا في ذاته فلا تخلف بحسب ما انه حرام وكذا الفعل فانه ظلم وسلو لنفس عدلا
فلا تغاير بينهما في حقيقته فلو كان ذاتيا يكون حسنا دائما او قبيحا كذلك ولا يتاتى ذلك الجواب هنا البتة
فلا بد من جواب اخر وسيشير اليه المص ويمثل ما عرفت يرد على قول الاشاعرة كما قد ادينا ما الزم قبل ان

الحسن لوكان ذاتيا لم يجز النسخ وقد جاز واشار الى جوابه المصـ بقوله وبه امكن لهم التخلص عن النسخ
ويقول العبد المعتصم بالحبل المتين انه ليس يحصل معناه فانه ان كان حاصل ضميره قول من اجاب
كما هو الظاهر فهو غير صحيح فان من المنسوخات حسن في الغرض قبيح لذاته كنكاح الاخت فانه كان
مباحا والان صار حراما فلو كانت الحرمة ذاتية لما تخلف ولا يصح ان يقال ان الحرمة او الاباحة للفور كذا
الصلوة الخمس ونكاح الاخت معا ولكن ان كان حاصل الضمير الجواب المذكور في الكتاب فهو الصالح للتخلص فان نكاح
الاخت في الزمان السابق لم يشتمل على القبح وهكذا قس على انه لا يتم على الجائز وعلينا ايراد على الدليل بالوجوه
وحاصلها انه انما يرد على المعتزلة القائلين بان الحسن والقبح ثابتان للذات الفعل كلاهما فانه يرد عليهم ان
التخلف بالنسبة اليه متحقق واما الجبائية القائلون بان حسن الفعل وقبحه ليسا للذات الفعل بل الصفة
اعتبارية ولا يرد علينا الصفات ما لم نقل الا بالاطلاق الاعم وقد عرفت سابقا ان ذلك لا يتم على احد وههنا
اجوبة اخرى كما قد اشرنا الى بعضها فيما تقدم وتركنا بعضها خوفا عن الاطالة المفضية الى تخلف الوعد قال
الاشعرية مستدلين على مذهبهم من شرعية الحسن والقبح بانهما ليسا بذاتيين لانه لوكان كل واحد
منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا والتالي باطل بالضرورة دليل الملازمة قوله فان
صدقه اي صدق لاكذبن غدا يستلزم الكذب فان الصدق هو المطابقة للواقع فلو كان صادقا لكان
حكمه وهو الكذب في الغد واقعا وبالعكس اي كذبه يستلزم صدقه فان الكذب عدم المطابقة
فلو كان كاذبا لم يكن الكذب الذي هو القبيح والملزوم واللازم متحدان في الاحكام فيكون الصدق قبيحا
وكذا الكذب فانه قبيح وهو ملزوم الصدق الذي هو الحسن فيلزم ان يكون حسنا فان قلت ان في العبارة
قصورا لان ذاتية لا تستلزم اجتماع النقيضين ثم المقصود فان التالي واضح البطلان فالمقدم كذلك
فالتقرير الاحسن ان يقال ان ذاتية لما استلزم اجتماع النقيضين تم المقصود فالحسن والقبح ملزوم استلزام
الصدق والكذب اللازم يكون الحسن قبيحا والقبيح ان هذه الملازمة غير محققة بعد تعليقها ما لو كان ما شرعيين

بل لو كان شرعيين ينتجه هذا الدليل ايضا فيقال لو كان الحسن والقبح شرعيا لكان الصدق حسنا شرعيا
ويلزم ان يكون قبيحا شرعا لان ملزوم القبيح قبيح البتة ولكان الكذب قبيحا شرعا ويلزم
ان يكون حسنا لحسن اللازم وايضا لا نم ان الكذب ملزوم الصدق فان الكذب يتحقق بان
لا يوجد في الغد كلام قلت ان المراد بالنقيض الحسن واللاحسن او الحسن والقبيح فحاصل
الاستدلال لان الحسن لو كان ذاتيا لكان الشيء الواحد حسنا ولا حسنا لان صدقه ملزوم الكذب
فيكون الصدق حسنا وقبيحا فلا استبعاد كما فسره لم يرد ان الصدق والكذب متنافيان فان
محلاهما متغايران فاندفع المقصود واندفاع الثاني لان مرجع الحسن والقبح الى الامر والنهي
فيجوز ان لا يكون الكذب مامورا به وايضا ان خلف الوعد الذي في الغاية معصية جائز
وفيه ان قول القائل كذبت امس صدقه يلزم كذب المقول امس وكذبه يلزم صدقه وفيه
ان القول الذي امس اما صادق او كاذب ولا علاقة له اصلا بالصدق كذبت او كذبه
فلا لزوم وانما الاتفاق وظاهر ان المتوافقين لا يلزم اتحادهما في الحكم فلا بد من ان
يراد الوعد بالكذب فيتوقف عليه ان الصدق عليه واجب وهو ملزوم الكذب القبيح فيكون
قبيحا فلو اجري على الشرع لا نم ان الصدق واجب ولئن وجب فلا نم ان الكذب
واجب فان مقدمة الواجب ليست لو وجبت فان الواجب الخطاب اللزوم ولم يتعلق
به خطاب وانما الخطاب بالصدق بخلاف ما لو كان ذاتيا فانه يلزم ان يكون فعل واحد موجبا
للثواب والعقاب وهو باطل وفيه بحث بعد فتدبر واندفاع الثالث ان الغرض
فيمن تكلم بالغد ويرد مثل ما عرفت آنفا فتذكر او نقول ان الكذب يستلزم الصدق او ترك الكذب
الذي هو حسن وفيه ما فيه ايضا فالاوجه ان تقتصر على الصدق فتدبر وقد كثر اللغط في الشرح
ورد بمنع مسلك الكل ان للملزوم حكم اللازم فانه يجوز ان يكون اللازم ذا حكم لا يكون فذلك الحكم

للزوم الحسن تغسيل الوجه حسنا مع ان غسل الراس ليس بحسن وامثاله كثيرة الثاني ان المفضي الى الشر
بالذات لا يكون شرا بالذات قال الشيخ ابو علي ابن سينا في الاشارات وهو
كتاب له في المنطق والطبيعي والالهي الشر داخل في القدر بالعرض كا بحاد الكون فانه والكمال
شر الكذب في النظام الكلي وتحقيق هذه المباحث في غير هذا الفن وحاصل الجواب ان اللازم والمفضي
شرا العروض في الحسن والقبح لقول الكذب غدا فيجوز ان شيء واحد حسنا في نفسه قبيحا لغيره
مثاله في المحسوسات تقدم من حركة ساكن السفينة وسكونه اقول هذا ارشدك الى الالتزام
المذكور سابقا لا الجواب اذا تحقق يرجع الى الالتزام المذكور فافهم وقال الاشعرية مستدلين على
مدعيهم من شرعية الحسن وقبحه ثالثا ان فعل العبد اضطراري فان الممكن ما لم يترجح لم يوجد
وترجيح المرجوح فمحال فما لم يجب لم يوجد تقريره ان كل فعل من افعال العبد ممكن وكل ممكن لم يوجد
ما لم يجب اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ممكن لم يوجد ما لم يترجح وجوده وكل مترجح
فهو واجب في جانب الترجيح اما الصغرى فلان تحقق احد المتساويين بلا مرجح ضروري وان استند
فازله بالمغالطة الى كيفية المبران واما الكبرى فلان المترجح لا بد من ان يكون جانبه الاخر
مرجوحا وهو ممتنع الوقوع وكلما استحال وجود نقيضه في جانب الترجيح واجب وهو المطلوب هكذا قال
بعض اهل تحقيق العلوم العقلية ويرد عليه انا لا نسلم ان ترجيح المرجوح محال وتفصيله ان احد جانبي الوجود
والعدم قد يبلغ الرجحان من غير بلوغ حد الوجوب والطرف الاخر مرجوح من غير بلوغ حد الامتناع
فهو ممكن الوقوع لكن مع المرجوحية كما ان الطرف الراجح ممكن الوقوع مع الراجحية ولا اعتبار فبهذا
فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا فقد ثبت ان كل فعل واجب وكل واجب اضطراري
وكل اضطراري كالمباح اما الحسن فلانه مجازاة الثواب والمضطر لا يستحق الجزاء وقس حال القبح
فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا اضطراريا وهذا التقرير احسن واحضر مما في المحصل وفيه فعل العبد

وقد فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه اذا كان لازما فواضح وان كان جائزا
فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وفي الحاشية وهذا مبني على نفي الاولوية بها
يمنع كونه اتفاقيا لوجود الداعي وفيه نظر لانه يثبت فان اراد بالاتفاقي ما عهد في العلوم الحكمية فالمنع غير وارد
فانه ان لم ينته الى مرجح وجوده على عدمه فليس له علة تامة وهو الاتفاقي فحاصله ان الاتفاقي لا علة تامة
او انه يقتضي الى الوجوب بالذات الواجب تعالى لما يكون موجودا من غير موجود وهو مع كونه باطلا منقض لمسئلة
المدعى وان اراد به ما لا يوجد بترجيح من المختار فتقريره انه ان لم يفتقر الى مرجح من العبد فكل ما لا مرجح له
من العبد فهو اتفاقي وكل اتفاقي فهو غير مختار فاندفع المنع المذكور ومن ههنا علم الخيرية ما في الكتاب
واما الاحسنية فلان اتمام طريق المحقق موقوف على ابطال الاولوية فانه لقائل ان يقول ان اريد
بالجواز تساوي الطرفين فلا نم الحصر فانه يجوز ان يكون راجحا من الغير فلان اريد ما يعمه وغيره فلانه
انه يختار انه ينتهي الى مرجح مفيد رجحان ذلك الطرف وقت تقع في حيز الوجود وانت تعلم ان المص
وان اورد حديث بطلان الاولوية لكنه مزيف كما علمت فذكره كعدمه ولكن لا يدفع الا حسنه ويرد
على الشيخ ابن الحاجب ان التكاليف في المنافيات فلا نم بطلانه وان كان في غيرها فلا نم
لزومه وان اريد انه يقتضي الى الوجوب فيحتاج الى بيان ما فيه وانه لا يلزم اضطراريه الفعل
كما اليد بالضرب لهم انها فانه يلزم تكليف بغير المقدور واثبات القدرة الظاهرية غير كاف وثانيا
لا نم ان الاضطراري لا يتصف بالحسن والقبح قوله مقدمة اجماعية قلنا ان سلم فانما المسلم
من قبل المعتزلة واما نحن فلا نعرفه وكيف فان الضرورة شاهدة بان رسالة اصل ليلا الايمان
والمعارف الالهية بعض الكسب فهو اضطراري فانه ما صدر عن الاختيار لا بد من ان يكون وجه و
منشورا في الاخرة فان الضرورة شاهدة بان حسن الايمان غير متعلق بالكسب والاختيار وثانيا انا لا نسلم
ان كلو اضطراري ضرورة ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وحاصله ان وجوب الفعل

من قبيل الثاني ومنها اختيار الفاعل فانه يوجب من الاختيار وهم الا وجب الاضطرار الذي فسر وبدة الفرق بين حركتي
الاختيار والارتعاش مع انهما وجدانيان لعلتهما مع ان الاول اختياري والثاني غير اختياري بل نقول
ان الاختياري ليس الا ما يفعله الفاعل بعد تصوره وتصديق فائدته او تخيلهما والعزم المصمم فبعد تحقق هذه الامور
سواء كان ذلك الفعل واجبا او لا لا يخرج عن دائرة الاختيار وكيف يخرج وكونه مصادم للبديهية
التي جبلت عليها الفطرة الانسانية ولعل ما اشار اليه بقوله تعالى انه منقوض بفعل الله تعالى
فانه لم يوجد الا بعد ما يترجح لانه ممكن وترجح المرجح محال الى اخره فافهم فائدة عند الجهمية الذين هم الجبرية
حقا القدرة في العبد اصلا بل هو كالجماد وهذا سفسطة محضة فان الضرورة شاهدة بان افعالنا ليست
كالافعال الصادرة عن الساكن ونحوه وهذا قوم لا نزاع معهم لمناقضتهم مقتضى عقولهم وعند المعتزلة
اي العبد قدرة موثرة في افعاله فعندهم ان الناس مستقلون في افعالهم ولا مدخل لغيرهم اصلا
في افعالهم فهم مجوس هذه الامة اشارة الى الحديث المروي في قبائح القدرية قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة والمعتزلة حيث قالوا العبد قادر مستقل فهم قدرية فهم
المجوس وهو فرقة من الكفرة من اغلظ الكفار تعبدا للنار وتكلموا في صحة الحديث كما في بعض شروح
المشكوة هذا هو المشهور والظاهر ان مرادهم ان العبد فاعل مختار في افعاله غاية الامر ان مبادي
الارادة والنية والتصور والعزم ونحوه وهي من الله تعالى فلا جبر محضا لتاثير قدرة العبد في الافعال
ولا تفويض الى العبد بكل الوجوه بل هو بين قدرتين قدرة العبد وقدرة الله تعالى ولعله لا يبعد عن
الحق وتسلط على الشيء الله تعالى [illegible] فهو ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود بنفسه لان الممكن
ليس له صلاح ان يوجد بنفسه فالمعتزلة حيث قالوا انهم الفاعلون لافعالهم من هذه الطائفة قائلون
ان اراد المصنف ان امتناع افادة الامكان الوجود بديهي فهو غير مسموع وكيف لا يسمع وقد انكر
عليه كثير من اولي الفهم وان اراد انه مبرهن عليه لكنه لم يورده فهذا العبد لم يطلع على برهان من هذه المسئلة

هذه المسئلة سوى ما ذكره بهمنيار في التحصيل لا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل
وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو منع للاول لا اعتراض اذ لو كان تفيد الوجود بما فيه معنى ما بالقوة سواء
كان جسما او عقلا كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشي
من القوة الى الفعل وبعض المتاخرين بعد ما زيفه اورد من عند نفسه وجها حاصله ان الواجب تعالى
هو الموجود بالوجوب وغيره ممكن به صار موجودا او واجبا بالوجوب واستناد الكل اليه تعالى
فيلزم ان يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود بذاته فالاشياء
كلها بالقياس اليه محدثة لما تحقق ان الواجب بذاته هو الموجود الحقيقي والموجود في حد نفسه وغيره ليس
موجودا في نفسه وانما يكون موجودا باعتبار انتسابه اليه تعالى وان التاثير والايجاد حقيقة
انما هو الافادة لذات المجعول متعلقة به بحيث يكون بارتباطها به مبدا لانتزاع الوجود منها
ومصداق حمل الوجود لذلك الشي ما لم يكن موجودا او وجودا في نفسه لانضمام امر اخر بل بارتباطه موجودا. فثبت
ان لا تاثير الا له تعالى وهو مفتقر الى مزيد توضيح وعند اهل الحق لما كان العبد قدرة كاسبة لكن
عند الاشعرية ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل لا
مدخلية للعبد ليس له قدرة ولا قدرة ولا دخل بل بين الفعل والعبد ليس علاقة الا علاقة المحلية و
الحالية كالسواد والقائم بمحل غير مقتض له قالوا اي الاشعرية ان ذلك اي وجود قدرة متوهمة كاف
في التكليف والحق انه قول بالجبر عند التحقيق فهم وان احترزوا عن الجبر لفظا لكن قلوبهم مشحونة
اذ ليس نسبة الفعل الى العبد نسبة الفاعلية ولا الشرطية فلا علاقة بينهما فالعبد كما
يسكن بعد تولد وهذا هو الجبر حقيقة ثم التفاتهم بهذه القدرة التي اخترعوها في التكليف ايضا
غير معقول لكن بناء على اصلهم فان تكليف العاجز جائز عندهم ثم انهم وان قالوا بجواز تكليف
الانسان بما لا يطيقه لكن منعوا وقوعه ثم زعموا ان كل تكليف فانه تكليف بالمحال فانه لا فرق بين

اصلا وحاصله ان العبد

ايجاب الحركة على المرتعش وهي الجاية على غيره وكذا النهي للاعمى عن البصر وقيل الكفار والاعرج
عليه على قولهم وبعده عنه بالامتناع وعند الحنفية ان للعبد قدرة كاسبة لكن الكسب بالفارقة
الاشاعرة من القدرة الصورية بل الكسب عندهم صرف القدرة المخلوقة لله تعالى في العبد الى
الى العزم المصمم الى الفعل يعني اي بقدرة العبد تاثير في القصد المذكور ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود
عند ذلك اي عند صرف القدرة الى العزم المصمم بالارادة يعني جرت العادة بان يخلق الله تعالى الفعل بعد العزم
عادة لا ان الصرف المذكور او العزم المذكور دخيل في الفعل واعترض عليه بان الكلام منقول الى ذلك
العزم والقصد فان فاعله اذا قال كان هو العبد لزم القول بالاعتزال وان كان هو الله تعالى فهو الى الاشعرية فان
الفعل من الله تعالى وباقي الشرائط كالكسب لبقاء الكسب وهو القائم من الله تعالى فلا نسبة الفعل الى
العبد الا نسبة الحلول والعقوس الا المنقوش فيه القائل الجبر فقيل في ذلك القصد من الاحوال
غير موجود ولا معدوم فلا يخلق فان الخلق ايجاد الموجود والحال ليست بموجود واحداثه ليس ايجاد الموجود
ولم يلبس الاحداث كالخلق بل هو اهون فيجوز ان يكون قدرة العبد محدثه ولا يكون خالقه لان الخالقية
اصعب والاحداث اهون فيتصف به فان قلت ان الذي ليس بموجود ولا معدوم ام يحيله العقل بالبديهة
قلت لم يريدوا ما هو المفهوم ظاهرا بل ارادوا به ما لا ينكره احد من اولي الفعل فنقول ان الاشياء
على انحاء الاول الذي لا يترتب عليه اثر من الآثار كالعنقاء وشريك الواجب تعالى ويسمى معدوما
والثاني ما يكون موجودا في نفسه وله ذات ثابتة في الاعيان كزيد وعمرو ويسمى موجودا والثالث ما هو صفة
لشيء ويترتب عليه آثار كثيرة ولكن ليس له وجود وانما الوجود لموصوفه بالذات وله بالعرض فهو ليس بموجود
وهو ظاهر وليس بمعدوم كالاعتبارات من الوجود والامكان والوجوب وغيرها غاية الامر ان الحكم فسموه
المعدوم بجانب ليس بموجود فيتخيل في الامر فيه فلا يقول بالواسطة واكثر المتكلمين انكروا وقالوا الحال
اطلاق اللغة فان اهلها لا يطلقون المعدوم على صور انه الحيوان وكذا جمهرة الحجر فحاصل المقال ان الممنوع

ان الممنوع من الشرع والعقل هو ان المكلف لا يصير فاعلا حال الفعل وهو افادة الوجود ولا امتناع في ان يكون
فاعلا لاحوال فقدرة العبد افادت العزم والقصد وبعده يصير الفعل مخلوقا من الله تعالى بالعادة
فيتجه التكليف اليه وههنا بحث وهو ان الخلق خلقان خلق ذات المخلوق الموجود ويسمى جعلا بسيطا
واليه ذهب الاشراقيون وخلق هو جعل ذات موصوفة بالوجود وسموه جعلا مولفا واليه
المشاؤون وبعض متاخري المتكلمين فان زعم هؤلاء الذين رأوا القصد حالا النحو الثاني فلا يصح لان
الوجود ايضا من الاحوال فالاحداث مثل الخلق اللهم الا ان يدعى ان احداث الوجود اقوى ولا
يصلح طبيعة الامكان وان اريد النحو الاول فنقول على ان منبع الاحتياج هو الامكان وهو قسمان
امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجود شيء لشيء فان اقتضى طبيعة الامكان ان الفاعل فيهما سيان ويمكن
الجواب بانه يفرق صدوره من الواجب من الاربعة وبين ايجاده او امر وجوده ولذلك ترى الحكماء يتفقون
على ان العوالم كلها مستندة الى الحق تعالى مع ان لوازم الماهيات مستندة اليها فقط وهي اعتبارية
فلو التزم ان القصد الذي هو من الاحوال من العبد بلا مخالفة مع الشرع والعقل فنقرر ونقول فكذلك القصد ليس
بحال لانه كالنسبة فان الواسطة بين وجود الشيء وسلبه غير معقولة بل هو موجود في الخارج فالافعال
كلها من الله تعالى والقصد المفضي اليه بالعادة من العبد فان قلت فما الجمع بين قولهم ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى مع ان القصد من افعاله وليس مخلوقا لله تعالى اجاب بقوله فيجب تخصيص القصد المعمم
من عموم الخلق بالعقل ويجب في المبادي العقول الا من المخصصات العقل الا ان يكون القصد مخلوقا
للعبد اذ ليس ما يتحقق به فائدة خلق القدرة لان انهم القائلين بكون الافعال مخلوقة له واذ ثبت
ذلك فلا بد من ان يكون القصد مخلوقا والا فلا فرق بين القادر وغيره ويتجه نحس التكليف فان تكليف
ما لا يطاق غير جائز فان التكليف لا بد له من الاختيار وهو لا يتصور الا بان لقدرة العبد دخلا في صدور الافعال
وهذا كانه واسطة بين الجبر والتفويض فانه ما فوض الى العبد على الاطلاق فان خلق الافعال من الله تعالى

ولا يجعل العبد مجبوراً فانه جعل خالقاً لو هو وانما قال كلمة كان لانه فوض بعض الافعال اليه وهو القصد فقط

ثنائية من التفويض وقد عرفت ان العبد لو كان فاعلاً لفعله الصح او لو اسطه القصد وفيه ما فيه لان نجاة حسن

التكليف وتحقق فائدة التكليف تقتضي ان يكون للعبد صنع واما ان ذلك الصنع هو العزم فغير لازم

فتخصيصه من العمومات لا دليل عليه ولا دليل بل الذي يوجب التخصيص بما يقتضي ان يكون الافعال الاختيارية

مخصوصة من العمومات فان اقيموا الصلوة تقتضي ان يكون به المامور به من المكلف قوله اذ نما يتحقق به اه

لا دليل على انه المخصوص فان القدر الضروري ان فائدة التكليف ينادي على ان يكون من العبد صنع

واما ان الادنى يكفي اولا فلا دليل عليه والقضا يلزم منه ان يكون في قوة الامكان الافادة

وقد نهي عنه فيما سلف وعندي ان العبد مختار في افعاله بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية مجبور

بحسب العلوم الكلية العقلية وشرح ذلك في الفطرة الالهية وهذه رسالة منه في مسئلة

الاختيار وغيرها مما يناسبها وانها اي تلك الرسالة لا تجدي من تفارق الفصاحة لم يصل البيان حتى

تشرح على طباقها وقالت الاشعرية مستدلين على شرعية الحسن والقبح اي لا ذاتيين كما هو

ابطالو كان الحسن والقبح

هيئتهما لكن الباري تعالى مختار في الحكم اي في الايجاب والتحريم ونحوهما والتالي باطل بالاتفاق و

ثبوت الملازمة لان انتفاء ايجاب الحسن ونحوه مثلا محال منه تعالى فثبوت الايجاب واجب

وكل واجب غير اختياري وهو مبني واما الثانية فلما تقرر في مبحث الطبيعيات ان احد النقيضين

اذا كان محالاً فالاخر واجب واما الاولى فالدليل عليه ان ذلك الانتفاء اما بايجاب ضده او بعدم الحكم

اصلا وكلاهما باطل وبطلان الاول لان الحكم على خلاف المعقول قبيح والقبيح يستحيل ان يصدر منه

تعالى والصغرى ان ذلك حكم على خلاف المعقول وهو ظاهر وبطلان الثاني لان اخفاء ما هو الحق

قبيح ايضا قال الشيخ ابن همام ان هذا الدليل لا يلزمنا بل يلزم المعتزلة لان الحكم عندنا قديم فلا كلام

في منع بطلان الثاني لقول المعتصم بحبل المتين الحكم ولو كان كذلك لكن التعلق حادث فيتجه يلزم

فيتجه يلزم ان يكون الله تعالى غير مختار في تعليق الحكم والجواب عن هذا الدليل منع الملازمة قوله لان
الحكم على خلاف المعقول قبيح قلت القبح لا يوجب سلب الاختيار لانه ظاهر ان موافقة حكمه للحكمة
لا توجب الاضطرار وكيف توجب وليس معنى الاختيار الا التمكن على الفعل والترك وهو فاز(?) عليه
بالنظر الى القدرة لكن الحكمة رجحت واحدا منهما وهذا كما عرفت ان الوجوب بالغير لا ينافي
الاختيار وفي الحاشية حاصل الجواب المنع على الاستلزام فان الثابت بتقواه(?) ما يقابل
الاضطرار من الاختيار وذلك ان الفعل ليس النزاع في الاختيار بمعنى سلب القدرة عن الطرف الاخر فانه
مما تقول به الحكماء ايضا بل في صحة الفعل والترك واذا كان الترك مستلزما للجهد ودائر(?) قبيحا لم يكن
صحيحا تامل لتقول العبد المتوسل باقوى الوسائل الى الله تعالى قال ناقد المحصل واعلم ان القادر هو
الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على
الاخر بانضياف وجود الارادة وعدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل
مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما ولا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا
الى انه لا يمكن بل يحصل معه مع اجتماعهما انتهى وهو لا يوجب الظلم في الحاشية لان ذاته الحسن لا ينافي
الاختيار بكلا المعنيين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الحسن مرجح واما ان القادر فعل السواد وهذا
ليس بمضر للاختيار فهو كما هو ان يكون القادر بحيث يصح منه الفعل والترك وههنا كذلك قوله
والترك اذا كان مستلزما له ان اريد انه لم يكن صحيحا بالنظر الى القبيح فمسلم ولا ضير وان اريد انه لم يكن
صحيحا بالنظر الى القدرة والارادة فغير مسلم فتدبر وقال الاشعرية مستدلين على شرعية الحسن والقبح
حاصله انه لو كان الحسن والقبح عقليين اي ذاتيين لجاز العقاب على ترك الحسن اذا المباشرة وفعل
القبيح قبل البعثة لان الحسن استحقاق الثواب المادح(?) تركه قبيحا فالاستحقاق ثابت سواء كان البعثة
اولا وهو الجواز وهو منتف اي جواز العقاب قبلها منتف فكذا المقدم لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

والقبح استحقاق العقاب والذم
والحسن استحقاق الثواب

فان قلت ان الكريمة انما تدل على ان العذاب منتف قبل البعثة واما انه لا يجوز فلا تدل اجاب بقوله
فان معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك اي التعذيب الى ان نبعث رسولا ويقول المعتزلة بحمله الممتنع
انه يمكن اقامة دليل مماثل لهذا مبني على ان لا يكون الحسن شرعيا ايضا لانه لو كان شرعيا لجاز
العقاب على المستباح مع قيام المحرم والتعذيب بالحظر كما في صورة الاضطرار وقوله تعالى ان الله يريد بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر والحمل واحد فتدبره فان فيه شيئا اقول في الحمل الاثم لبطلان اللازم اذ ما يحرم
ان العقاب جائز بالنظر الى قبح الفعل كما في صورة المستباح مع قيام المحرم قوله وهو منتف لقوله
تعالى قلت انما نفى التعذيب بالنظر الى الحكمة المقتضية الى التعذيب المفقود والجواز نظرا الى
الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة كيف وقد كان لهم العذر بنقصان العقل [illegible]
الاعمال وخفاء المسالك اي الدليل على حسن الاعمال ولهذا قال الله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى
نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس
وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم
عليك وكلم الله موسى تكليما رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقد
قال الله تعالى ايضا ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك
من قبل ان نذل ونخزى قوله رسلا منصوب على اضمار بشرط التفسير او على المدح او مفعول
ارسلنا المضمر بدل على قوله سابقا واظهر عناية بموسى من بينهم بالتكليم ورسلا بعد الذي شفع
بعده مبشرين حالا اما بدل من السابق او مفعول منصوب باضمار ارسلنا او على المدح وعلى
كل تقدير ان الكريمة دالة على ان الارسال لئلا يتمهد الاحتجاج فيدل بمنطوقها على ان الاحتجاج
يرتفع بالارسال ويدل بمفهومها ان الاحتجاج ثابت لو لم يرسل وقس عليه الآية الثانية فيهما
دلالة واضحة انه قبل البعثة لهم عذر ظاهر يرتفع عنهم العذاب فان قلت ان الآية قد دلت على ان الانذار لهم

لا تعذيبهم بعد ارسال رسل سوى خاتم النبيين واما خاتم النبيين فيجوز ان لا يعذب الا ان قبل بعثته صلعم
قلنا هذا التقوية السند فلا يدفع المؤاخذة مع ان الفترة شاهدة بان الكل سواسية في هذا
الحكم فتدبر والعلام ثم ان معناه ليس من شاننا ذلك بل سلب التعذيب نعم انه قال بعض اهل
العربية انه ما كان يدل على الدوام من القدم وهذا الجواب غير مرضي فان لهم ان يستدلوا بان
جواز التعذيب ثابت بل انه الفعال الحق الا المستحق والكف عنه قبيح والقبيح ممتنع البتة فيجب
ان لا يرتفع التعذيب وقد ارتفع بالاية الكريمة فلا بد من الرجوع الى الجواب المذكور في الكتاب
والقضاء ان سلم بطلان التالي فنقول الملازمة ممنوعة فانه والظاهر فانها والمراد صدقها في ثبوت
الحكم ونحن لا نقول به فان التعذيب من خواص ارتكاب الحرام والاعراض عن الواجب وههنا
حكمان وهو قبل البعثة ولا ثبوت له بل انما الاحكام بعدها ونقول المعتمد بحبله المتين ان هذا
المنع انما يتوجه في موضعه لو كان تحرير الدليل ان الافعال حسنة فيصح التعذيب لانها واجبة
او محرمة وليس الواجب ان يحرر بذلك قلنا ان نحرره بان الحسن بالحسن مباشرة التثويب
وتاركه التعذيب والقبيح بالعكس وانهما ذاتيان فيهما ثابتان للفعل قبل البعثة مثل ثبوتهما
بعدها فقد جاز العقاب وهو معنى الملازمة فافهم واعلم ان من مذهب ائمة الحنفية ان الذي لم يبلغه
الدعوة غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده
او عقده ولم يصفه كان من اهل النار مخلدا واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم
يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة كذا في كشف المنار وغيره فلزم التعذيب قبل البعثة فان حد بيني
عدم بلوغ الدعوة وعدم بلوغ البعثة اخوان على انه في تمهيد ابي شكور السالمي وضع المسئلة في عدم البعثة
وقال فان كفروا فلا يكونوا معذورين واذا المعتزلة وهؤلاء متساويان في الاقدام في المسئلة فكان
انتهاضه على احدهما انتهاضه على الآخر اكتفى المصنف بالانتهاض على المعتزلة فاشار اليه وانما ينتهض الدليل

المذكور على المعتزلة القائلين بثبوت الاحكام قبل البعثة والاحسن ما في المشهور انه دليل الزامي على المعتزلة
على ثبوت الحكم وحاصله ان العفو عنهم والوعد غير منقطع فلو جاز الحكم قبل البعثة لوقع البتة
لانتفاء العفو ونسيح الفضا ان يستدل به على نفي الحسن العقلي فافهم واذ قد عرفت هذا فاعلم ان
المعتزلة لا بد لهم من التاويل فخرجوا عليه بتخصيص العذاب الدنيا يعني وما كنا معذبين اه ما كنا معذبين
في الدنيا حتى نبعث رسولا واذا بعثناه فنحن معذبون لو خالفوه فيها بدلالة السابق قال الله
تعالى من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها
القول فدمرناها تدميرا قوله لا تزر اي لا تحمل حامل نفس اخرى بل انما تحمل حمل نفسه قوله امرنا مترفيها
اي امرنا متنعميها بالطاعة على لسان رسول بعثناه اليهم فيتكبر عليهم لاشتغالهم بلذة الاطعمة
وهو التنعم فيستحق عليهم القضاء [illegible] من امثاله بل من ارادة [illegible] المبادي الدنيا وقوله
فدمرناها اي فاهلكناها فقد علم ان السابق واللاحق يدل على انه تعالى مبين احوال الدنيا والاية
الاخرى ايضا من هذا القبيل وانتظام لفظها كذا [illegible] فالتخصيص [illegible] فما قال الشيخ ابن همام
انه بلا دليل واولوا الذي بالعقل يعني ان المراد من رسولا العقل [illegible] يعني وما كنا معذبين
حتى نبعث العقل فانه اي العقل رسول كل احد صاحبه [illegible] هذا بيان وجه المناسبة يعني
ان لفظ الرسول استعارة فان الرسول والعقل مشتركان في تنبيه النفس على ما ينبغي
فذكر احد المشبهين واريد الاخر الى غير ذلك من التاويلات كارادة المبين من
الرسول فهو مجاز مرسل من قبيل ذكر الخاص وارادة العام وكارادة ما كنا معذبين فيما
لا يدرك حسنه مثلا بدون الرسالة وهذا التاويل لا بد لهم فان مذهبهم ان الدليل العقلي
على مدعاهم وهو مقدم هذا فافهم فقد عرفت بما سلف ان ههنا بحثين اثبات الحسن والقبح ومنعه

بحث ٢

ومن التقبيح ممنوع وقد فرغنا عنه واثبات الحكم من غير الشرع وتفرد به المعتزلة فالان حاول المصنف البحث
عنه فشرع باقوال المخالفين وهم المعتزلة فانهم لفظ قالوا البدل على ان هؤلاء القائلين اعتبار
تلك فقال قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل بالفاء وافحام الرسل وهو كما سكات
لفظا ومعنى وعند امرهم بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعى انه نبي فينكر عليه فيقول ايأتي ببينة
معجزة فاستمع وانظر فانها حجة موصلة الى المطلوب فيقول لا انظر ما لم يجب فان الاشتغال
بما يتساوى طرفاه ليس مما لا بد فلا اشتغل عنه في الانحراف عنه مع الحرج وليس عليك الا ان تخبر ما
عليه او تخبر ضمنا ولا يجب النظر يعني ان وجوب النظر ايضا من الاحكام فلا يكون الا بالشرع فلا بد
من الدليلات الذي هو المعجزة فلا بد من النظر فوجوب النظر متوقف على وجود النظر ثم له ان يعود
انه غير واجب فليس على الاشتغال به بدون ان يثبت على وجوبه ولا يثبت الا بالنظر
في المعجزات وهلم جرا فلا ينقطع البحث فلم يصير المرسل اليه معاندا ولا مكابرا وهو معنى الافحام
والتالي باطل ضرورة لكن الله تعالى متم نوره ولو كره الكافرون ولما اعترض عليه بالمعارضة بالقلب وان
شئت فقل بالنقض وحاصلها ان الدليل دال على ان لا حكم بالعقل الا وجوب النظر وان
كان بالعقل ليس بديهيا فيقول اذا امرهم النبي صلعم بالنظر في المعجزات لا انظر حتى يتبين
وجوبه لان الاشتغال بما لا عقاب ولا غرة في تركه ليس بضروري ولا يجب حتى ينظر المتعبد بوجوب
تلك النظر وهلم جرا فالافحام قالوا في الجواب عن هذه المعارضة فلا يلزم علينا لانا نمنع المقدمة
القائلة لا يجب حتى ينظر بل نمنع وهلم جرا لان وجوب النظر عندنا من القضايا بالفطرة القياس
وجوب النظر واضح فلا سبيل الا ان يقولوا لا يجب حتى ينظر او يتبين وهلم جرا وفيه اي في هذا القول
الجواب ما فيه في شرح المختصر ان كون تلك المقدمة فطرية القياس ممنوع وغير صحيح فانه موقوف على
مقيد العلم وفيه خصوصية للسمية وعلى انه معتبر في الالهيات وفيه نفاس للمهندسين وعلى ان

المذكور على المعتزلة القائلين بثبوت الاحكام قبل البعثة والاحسن ما في المشهور انه دليل الزامي على المعتزلة
على ثبوت الحكم وحاصله ان العفو عام ونفي عنهم والوعد غير منقطع فلو جاز الحكم قبل البعثة لوقع البتة
لانتفاء العفو وصح الغفران ليستدل به على نفي الحسن العقلي فافهم واذ قد عرفت هذا فاعلم ان
المعتزلة لا بد لهم من التاويل فوجهوا على تخصيص العذاب بالدنيا يعني وما كنا معذبين اه ما كنا معذبين
في الدنيا حتى نبعث رسولا واذا بعثناه فنحن معذبون لو خالفوه فيها بدلالة السياق قال الله
تعالى من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها
القول فدمرناها تدميرا قوله لا تزر لا تحمل حمل نفس اخرى بل انما تحمل حمل نفسه قوله مترفيها
اي امرنا متنعميها بالطاعة على لسان رسول بعثناه اليهم فيتكبر عليهم لاشتغالهم بغير الطاعة
وهو التنعم فيستحق عليهم القضاء جل من امثاله بل من ارادة من حيث المبادي الدنيوية قوله
فدمرناها اي فاهلكنا فقد علم ان السابق واللاحق يدل على انه تعالى مبين احوال الدنيا والآية
الآخر ايضا من هذا القبيل وان جاز لفظ كنا ايضا يدل عليه فانه نفي ما قال الشيخ ابن الهمام
انه بلا دليل واولوا ايضا بالعقل يعني ان المراد من رسولا العقل فيخرج المعنى وما كنا معذبين
حتى نبعث العقل فانه اي العقل رسول كما صاحبه نكل هذا بيان وجه المناسبة يعني
ان لفظ الرسول استعارة فان الرسول والعقل مشتركان في تنبيه النفس على ما ينبغي
فذكر احد المشتبهين واريد الآخر اي غير ذلك من التاويلات كارادة المنبي من
الرسول فهو مجاز مرسل من قبيل ذكر الخاص وارادة العام وكارادة ما كنا معذبين فيما
لا يدرك حسنه مثلا بدون الرسالة وهذا التاويل لا بد لهم فان عندهم ان الدليل العقلي
تحس ٣ على مدعاهم وهو مقدم هذا فافهم وقد عرفت بما سلف ان ههنا بحثين اثبات الحسن والقبح ومنعه

من القبح ومنعوه وفرعوا عنه واثبات الحكم من غير الشرع وتفرد به المعتزلة فالآن حاول المصنف البحث
عنه فشرع بأقوال المخالفين وهم المعتزلة فاتحم لعنه قالوا البدل على ان هولاء القائلين اعتبار
ملك فقال قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل بالتفاوه واظهار المعجزة وهو كما سلكت
لفظا معنى وعنده امرهم بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعى النبي انه نبي فينكر عليه فيقول ايماني بينته
معجزة فاستمع والنظر فانها حجة موصلة الى المطلوب فيقول لا انظر ما لم يجب علي الاشتغال
بما وتتبادى طرفاه ليس محالا ابدا فلا اشتغا عنه في الانحراف عنه من الحرج وليس عليك الفضل ان تجبرنا
عليه او تجري منا ولا يجب النظر يعني ان وجوب النظر ايضا من الاحكام فلا يكون الا بالشرع فلابد
من الدليل الذي هو المعجزة فلابد من النظر فوجوب النظر متوقف على وجود النظر ثم له ان يعود
انه غير واجب فليس علي الاشتغال به بدون ان يثبت علي وجوبه ولا يثبت الا بالنظر
في المعجزات وهلم جرا فلا ينقطع البحث فلم يصير المرسل اليه معاندا ولا مكابرا وهو معنى الافحام
والثاني الباطل ضرورة لكن الله تعالى متم نوره ولو كره الكافرون ولما اعترض عليه بالمعارضة بالقلب وان
ثبت فقيل بالنقض وحاصلهما ان الدليل دال على ان لا حكم بالعقل لان وجوب النظر وان
كان بالعقل ليس بديهيا فيقول اذا امرهم النبي صلعم بالنظر في المعجزات لا انظر حتى يتبين
وجوبه لان الاشتغال بما لا اعتقاب ولا ثمرة تركه ليس بضروري ولا يجب حتى ينظر المتعبد ويعرف
ذلك النظر وهلم جرا فالافحام قالوا في الجواب عن هذه المعارضة فلا يلزم علينا لانا لا نقول المقدمة
القائلة لا يجب حتى ينظر بل نمنع وهلم جرا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس
فوجوب النظر واضح فلا سبيل الا ان يقول لا يجب حتى ينظر او يقول هلم جرا وفيه اي في هذا القول
في الجواب ما فيه في شرح المختصر ان كون تلك المقدمة فطرية القياس ممنوع غير صحيح فانه موقوف على
انه مفيد للعلم وفيه خصوصية للسمنية وعلى انه مفيد في الالهيات وفيه نقاش للمهندسين وعلى

ان المعرفة الالهية واجبة وفيه اعتراض الحشوية وان المعرفة لا تحصل الا بالنظر وقد ابطل
عنه المتصوفة وعلى ان مقدمة الواجب واجبة وقد خولف كما سيجي فالوجوب موقوف على هذه المقدمات
الكثيرة التي خولف فيها فكيف يكون فطرية القياس والشبه اسير في الحاشية ولقول المعتصم بحبله
المتين انها وان لم يكن بديهية لكنها يمكن ان يثبت بالبرهان من غير توقف على الشارع فلا يراد الكلام
اصلا ولعلهم ارادوا الفطرية القياس ان قياسها متوقف على العقل يعني يعلمه بالتفكر في انفسهم من غير استعانة
الى المعلم فلا حاجة عليهم وسنشرح هذا فيما سيأتي عن قريب ان شاء الله تعالى والجواب انا لا نسلم ان الوجوب
يتوقف على النظر وهذا منع على قوله ولا يجب ما لم ينظر فانه اي الوجوب للنظر ثابت بالشرع نظر او
ولم ينظر فان قلت اذا لم ينظر فهو في مبادي وجوب النظر فهو لا يقف عليه فهو غافل وتكليف
الغافل غير جائز فلا يجوز ان يجب عليه النظر فيلزم الافحام اجاب بقوله الغرض ذلك من تكليف الغافل
فانه لفهم الخطاب الغافل على غاية الامر انه متمكن لا يقبله القول فيجب فانه لو قال المبعوث
له لا امتثل اوامرك بالنظر في المعجزات الدالة على النبوة والاسرار الالهية ما لم اعلم وجوب الامتثال
اذ له ان يمتنع ما لم يعلم بوجوبه فلا ان يمتنع عن النظر لانه غير عالم بوجوبه ولا اعلم الوجوب ما لم امتثل
وهكذا فلا ينقطع المناظرة لكمال تمكن من التمانع فيلزم الافحام وحاصله ان المستدل كان ادعى
توقف وجوب النظر وهذا ظاهر البطلان فلذلك منع والمقصود اخذ العلم فخرج الحاصل ان المبعوث
اليه فرض مناظرا فيجب النبي فيقول انا نبي فاطعني فلا يمتنع لانه نظري فيورد المعجزات فله ان
لا ضرورة لي في النظر فيها فلا باس في الامتناع فيقول ان النظر واجب فله ان يمنعه فيورد الدليل فله
ان لا ضرورة لي في النظر في النظر بل له ان يقول لا اتوجه الى كلامك ما لم اعلم ان التوجه ضروري واذا
علم لي بالوجوب فنفسي ترك غير الواجب وهو غير مقصر فلا يسكت المبعوث اليه ولا يتم كلام عليه وهو معنى الافحام
ويقول المعتصم بحبله المتين ان المخالف فرقتان الاشاعرة ويتم عليهم الدليل الا ان يرفعوا عنهم ان الحسن

ان الحسن بمعنى صفة الكمال عقلي فلا افحام والحنفية ولا تتم عليهم فان لهم ان يقولوا ان الحسن والقبح ذاتيان
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في بعض الاشياء وعلى المناظر بان يجوز ان معرفة الله تعالى
واجبة فلا بد منها فلو قال لا انظر الى كلامك فلنا ان نقول لانا ندعي ان فيه مضرة ودفع المضرة
مما يطلبه كل ذي شعور والانكار معاندة بلا شبهة واذ ثبت حسن بعض الاشياء فلنا ان نقول انا
اعلم من الله الحسنات والسيئات فلاني نبي فلا بد من الاصغاء لكونه مدعي الدعوة الى الخير الذي
يزعمه المبعوث الى الفاخر فلا بد من الاصغاء اليه فعليهم ان ينظروا في دلائل النبوة واذا نظر فلا
افحام فالدليل غير تام فالاولى ان يستدل به على عقليتهما وحاصله ان الحسن والقبح لو كان
شرعيا ولو كان احد منكر الحسن والقبح للشرائع كلها فكيف يثبت عليه النبوة فان له ان يقول
ان الايمان والكفر سيان فلا حسن في احدهما ولا قبح في الاخر فلا يؤمن ويسلم القول بان البعثة
على التقدير شر عليهما بلاء وفتنة فان الناس قبلها كانوا في رجاء فاذا جاء النبي فاكثرهم له كارهون
لما دعاهم اليه فان الجبلة الانسانية ان لا يكون تابعا لغيره والضا في التكليف كلفة فلا يؤمن
احد والكافرون هم الكافرون وهم من مخلدي العذاب فجاءت البلية عليهم بعد ما لم يكن والفرض
قاضية بان البعثة نافعة البتة عقلا بل اتفاقا فقد برد المقصد اذ رأى ان الجواب ليس بتام اجاب
بوجه آخر فقال والحق ان يقال ان الافحام والكفر جائز بالنظر الى الادلة والنظر لكنه لا يوافقه
الله كما جرى سبحانه تعالى الى الان كيف لا وقد وضح ان ارادة المعجزات واجب على الله تعالى
لطفا لعباده عقلا كما يراه المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان اللطيف وهو الامر الذي يسعد على الطاعة
ويعرف من الحسنات واجب على الله تعالى او عادة كما يراه الاشعرية والحنفية ومعنى الوجوب عادة
ان السنة الالهية قد جرت على العادة بان يوجد من الله تعالى ولكن اطلاق الوجوب ينبغي عنه قولهم
ان الله تعالى لا يجب عليه شيء وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وحاصل الجواب ان المستدل

ان اراد ان شرعية الحكم بلزوم وجود الاقحام بالفعل فهو ثم وكيف لالمنع مع ان الارادة واجبة

لا اخر نامر من الخفاء فان الاشاعرة لا يريدان الحكم ولا الحسن فوجوب الارادة لاتمام النور حاصل

ليظهر ظهورا تاما الا ان يقال انهم لا ينكرون الحسن بمعنى صفة الكمال فالارادة واجبة لاتمام النور وبدلا

للسناد والالتفات لا اخائيته على البحث فانه مانع وبكفيه الاستناد فتدبر وقال المعتزلة مستدلين

على عقلية الحكم ونفي الشرعية ثانيا بانه اي الحكم عقلا لولاه لم يمتنع الكذب منه تعالى واللازم باطل لان

الكذب منه لو كان جائزا فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب فانه من شعب الكذب واذا جاز

فالالتزام كلها سوية فينسد باب النبوة وهو مفتوح البتة اما الملازمة فلان الصدق والكذب

قبل التشريع متساويان في الحسن والقبح فالصدق ليس باولى من الكذب وكذا العكس والجواب انه

اي الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اي في عقليته فالملازمة القائلة بانه لولاه لجاز الكذب ثم

قوله هما سيان قلنا ان اريد انهما باعتبار كونهما متعلقي الحكم سيان فمسلم ولكن لا نفع فانهما متفاوتان

كمالا ونقصا فشرعية الحكم لا سبيل على ان تجوز النقيصة عليه تعالى علوا كبيرا وان اراد انهما سيان

في جميع الامور فالمنع عليه ظاهر لما عرفت وما في المواقف من ان النقص في الافعال يرجع الى القبح

العقلي ثم وحاصل اثبات المقدمة الممنوعة القائل ان شرعية الحكم موجب لجواز الكذب عليه تعالى

مستندا بكونه صفة النقصان وكل ما هذا شانه فهو ممتنع عليه بابطال المستند المساوي

تحريره ان الكذب فعل واظهار المعجزة على يد الكاذب كذلك فلا قبح فيه باعتبار النقيصة لانها

في الافعال راجعة الى القبح العقلي وقد فرض ان لا قبح عقلا عندنا فامتناع الكذب للنقيصة او لكونه

دالا دل باطل فهو لغيره ثم وهو ليس بعقلي الا القبيح وهو ايضا منتف بالفرض واجاب المص وجوب

الرجوع ثم لان ما ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان او فعلا من الكمالات العقلية ضرورية فالقول بان

بعض الاشياء كالصفات ممكن ان يتصف بالكمال والنقصان كما وقع من المواقف مما لا يقتضيه القواعد الحكمية

القواعد الحنفية ولذلك انتسب الى لا دليل ان منافي الوجوب كيف ما كان يمتنع ان يثبت قدرته تعالى
عقلا اثبت الحكماء الذين هم غير متشرعين لثبوت الاتحاد المذكورة وحاصل الجواب ان الكلام ليس الا ان
يكون الموصوف بالكيف او الفعل مما يقتضي اقتضاء تاما كاقتضاء الواجب تعالى الوجود او ناقصا
بان يكون لو خلي وطبعه مقتضيا له كالايمان بالنسبة الى العباد فالكذب مما لا يقتضي الواجب فان
الوجوب والكذب لا يجتمعان كما بين في الكلام لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب
المطائع كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فانه نقض يستحيل عليه تعالى فان النقض ممتنع عندهم
على الله تعالى ولا مرية في ان تعذيب المطائع واظهار المعجزة على يد الكاذب سيان في
النقضية فيمتنع وهو خلاف المذهب وفيه بحث فان العبارة مشعرة بان هذا اللزوم
من قبيل الجدل وهو غير ناهض فان من اصولهم ان الافعال المنقوصة لا استحالة في
صدورها عن الله تعالى عقلا ولكن الجزم بعدم الصدور حاصل لكل احد كالجزم بوجود مكة و
بغداد مع انه غير ممتنع ارتفاعه نعم ان كان الجواب المذكور من قبلهم فاللزوم متجه البتة لان
اظهار المعجزة على يد الكاذب وتعذيب المطائع متساويان في الاقدام وان كان الجواب من قبلهم على
طريق الجدل بان يقال ان المعتزلة يقولون بامتناع صدور النقائص فلزم ان الحكم لولاه
لم يكن اللزوم لازما البتة فتدبر وليعلم ان الاحكام هي الخطابات المتعلقة بافعال المكلف
او هي المحمولات المنتزعة من الوجوب والحرمة مثلا وههنا استحقاق الثواب والعقاب
فلو كان هذه شرعية لا يلزم منه ان يكون الكذب من الله تعالى حكما فانه لا يستحق
العقوبة العياذ بالله عن هذه الانتساب فالملازمة ممنوعة فالظاهر المشهور من اقامة
على التحسين والتقبيح العقلي وتحريره ان الثواب والعقاب المذكورين في اصحابنا في حد الحكم
كالوجوب مثلا ان اريد بها الملائمة للفاعل بان يكون مفيدا لما يقتضي الفاعل لو خلي وطبعه فالامر

الالهية حسنة وواجبة بهذا التفسير فان ذاته تعالى بالتنزيه وهو من مقتضياته وكذلك الاعمال فانه كمال للنفس الناطقة لو غلبت في نفسها وقع رجع المدوحية والملومية اليها في حسن الافعال العبدية والالهية سواء كانت في مورد الحسن والكفران الافعال في العبد بقصده سواء ادى الى الافعال الالهية

ثم لم يستقم الاستدلال من المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين مسئلة على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر ان الخصوم ما ارادوا بالشكر ما هو الاشهر من الوصف الجميل مع التعظيم اذ ما هو عند الانظار والعامة انه ما اشتمل على لفظ الشكر من حيث العادة بل ارادوا صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى به عليه من القوى وغيرها الى ما خلق لاجله كصرف قوة العين الى مشاهدة ما يجب مشاهدته بحيث يؤدي الى حكمة في الخلق وعلى هذا قس

وقال الآمدي شكر الله تعالى عندهم عبارة عن اتعاب النفس والتزام المشقة بتكليفها بالاجتناب عن الرذائل العقلية والعزم على الاتيان بالمحسنات كذلك فان ارادوا الظاهر من المعنى الاول فعدم الوجوب عقلا ظاهر لان بعض المصروف مما لا يهتدي اليه العقل سبيلا الا ان يخصص الوجوب بالمصروف التي اهتدى اليه العقل وح يرجع الى تفسير الآمدي وح نستدل عليه بانه اي الشكر لو وجب عقلا لوجب لفائدة لانه لو لم يجب كذلك لكان الايجاب عبثا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا معنى للعبث الا عدم الفائدة واما بطلان التالي فواضح لان الفائدة لله تعالى او للعبد وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا فائدة له تعالى لتعاليه عنها واما الثاني فلانه لا فائدة للعبد لانه لو كانت له فاما في الدنيا او في العقبى وكلاهما باطل اما الوجوب لفائدة للعبد في الدنيا فلانه اي الشكر مشقة وتعب والاتعاب والاتعاب مشقة ولا فائدة المقصودة من الوجوب واما بطلان الوجوب لفائدة كائنة في الآخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك فلا يجب عقلا وهو المطلوب قال العلامة الشيرازي ان هذا الكلام من الاشعرية مبني على الزام او على التقدير الحسن والقبح العقليين فان هذا القبح عقلي وهم لا يقولون ويقول المعتصم

ويقول المعمم محصل المتين بانه يمكن ان يحرر الدليل بعنوان المجادلة بان يق ان ايجاب شيء بلا
فائدة في الاولى او العقبى ممنوع شرعا والممنوع الشرعي ليس بثابت عقلا لان الشرعي
وما اطلاق الشرعي فهو لطف بحكم العقل ايضا وهو المعنى لعدم الوجوب عقلا فافهم فتذكر اقول فيه
بحث فانه بعد تسليم بالادعاء المعتزلة كما هو معنى التنزل من الحسن والقبح العقليين وثبوت
الحكم عقلا القول بانه لا مجال للعقل مشكل فان معنى ثبوت الحكم كالوجوب وهو استحقاق
العذاب في الاخرة على الترك والثواب على المباشرة عقلا هو القول بان للعقل مجالا في ادراك
العواقب فبعد تسليم ذلك لا يتيسر ان يدعى ان العقل لا مجال له في ادراك العقاب
فهذا الدليل ان كان الزاميا فلا يرد عليهم ولا اقلهم من المنع مع ان فيه تهافتا ظاهرا او نحو ما
حول ما ذكره الشيخ ابن همام بقوله ولقد طال رواج هذه المسئلة مع تهافتها فان الحكم
يتعلق الحكم تابع لتعقله باني العقل فاذا عقل حسن يلزم بترك ما فيه الحسن والقبح كحسن شكر
المنعم المستلزم تركه قبح كفران النعمة بالضرورة فقد ادرك حكم الله تعالى الذي هو الوجوب
واذا ثبت الوجوب بالامر ولم يبق لنا حاجة الى تعيين فائدة بل نقطع بثبوتها في نفس
الامر علم عينها او لا ولو منعوا اتصاف الشكر والكفران بالقبح مسئلة على التنزل على انه لو تم
هذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقا والظاهر ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد
تسليم المطلق الذي هو الوجوب وحاصله النقض الاجمالي او نفي التقريب فخلاصة الحاصل
ان الدليل جار في اعدام كل وجوب فانه ان وجب لفائدة وهي منتفية والظاهر ان
المدعى خاص بعد تسليم المطلق والجواب الجواب ولفظ الظاهر اشار الى انه
يمكن ان يق ان المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب الشكر تكلما مع قطع
النظر عن الحكم المط بناء على الخصوص ونفيا فيه ويمكن ان يق تسليم تعقله الحكم لا الحكم

صحح المتفرع على معنى النظر
انه لو قطع النظر عن

وهو مزعوم الخصم فان من الافعال ما لا للعقل فيه جهة محسنة او مقبحة بالاتفاق كما سيأتي وتسليم
لا يستلزم تسليم وجدان العقل في الشكر ومعنى قولهم لا مجال للعقل لا مجال له في الشكر قبل ورود
فان له نحوا من الثبوت لكن من ظاهر كلامهم مع ان المشقة لا تنفي الفائدة وحاصله انا نختار ان الفائدة
في الدنيا قوله ان الشكر مشقة قلنا مسلم لكن لا نسلم ان المشقة منافية لها فانه يجوز ان يكون مع المشقة
فوائد فان العطايا على متن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله
لمع المحسنين مع ان الجهاد من اعظم المشاق والظاهر ان الهداية هداية السبل في الدنيا فان
الآخرة دار الجزاء والمكافاة لا الاهتداء وعلى هذا المستند المحض فلا ينفع المناقشة بان المعنى والذين جاهدوا
بالقاب النفس بالرياضات التي وردت بها الشريعة الحقة لنهدينهم في الآخرة سبلنا الحق من
مشاهدة الجمال الالهي والتنعم بنعمة التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ونحوه والحاصل ان المشاق
في الدنيا قد تفضي الى مصالح البدن كالحجم الموجب للبراء ونحوه وايضا يجوز ان يكون الشكر من الفوائد وقد
كثر المقال قالوا اي قال المعتزلة مستدلين على وجوب الشكر عقلا انه اي الشكر يستلزم الامن من احتمال
العقاب فانه يحتمل عند العقل الصحيح ان المنعم الحقيقي الذي انعم نعما كثيرة لو كفره المنعم عليه يترتب
عليه السخط العظيم فان كفران النعمة قبيح البتة وفيه ما فيه فمتذكر ما اوصى ان تقي وذات اي ما بين يديه
من النعم الجسام يخطر بباله ان المنعم لا يبعد ان يلزمه الشكر فيعاقبه على تركه وكلما كان كذلك اي كل شيء
يستلزم الامن من احتمال العذاب بتركه فهو واجب فالشكر واجب وهو المطلوب وفي هذا الكلام من المصـ
ـرح دليل على ان المعتزلة مستدلين على وجوب والذي يظهر من التجريد وغيره ان هذا منع على قوله ان
المشقة منافية للفائدة وحاصله ان من الفوائد الامن من احتمال العقاب قال في التجريد والفصل
المعتزلة بانها في الدنيا دفع ضرر خوف العقاب اللازم من خطور مطالبة المنعم بالشكر ثم رجع الى المنع السابق
الامر الافتراق عن المستند في المعارضة الا انه لا يصلح للمعارضة وكذا المنع الذي وقع من الاثرية على الخطور

على المحظور فى غير موقعه ولا يبعد ان يقال ان هذا الكلام من المعتزلة استدلال ومنه يظهر الخلاص عن
ذلك المضيق فنقضلوه الى الحل والدليل فاورد اولاً منع المحظور وقصوره ظاهر فان الحسن
والقبح وان فرضنا انهما ليسا بذاتيين لكنهما يصلحان للدلالة والا لم يقع الخلاف بين الائمة العظام
وذلك مع صحة وقوع الحكم وهو معنى المحظور ولكن اذ وقع فى المشهور فى تقرير كلامهم ان من الم علمه
بملك الالوان الحسام لا يعبث بالحروف قبل زمن العقاب فالمنع لا وجه له والظاهر ان مرادهم بما ذكرنا
والاول المنع لا وجه له وثانيا بان احتمال وقوع الضرر انما يكون حاملا على العمل بعد العلم بالوجوب بطريقه
وهو مع ويمكن ان يرجع منع الاشاعرة الديانات ان يقال ان النافع المحظور الذى يكون حاملا على العمل
وهو مع الوجود وغيره غير نافع وهو ظاهر فافهم ويرد عليهم المنع على الكبرى فان الحكم من الشارع فلا
وجوب قبل حكمه المعارضة وهى على ما نسبه اشار الى ما الى هنا اوليهما بقوله وعورض الدليل
المذكور اولا بانه اى الشكر تصرف فى ملك الغير بغير اذنه اى بغير العلم به فان كل ما فى العالم فهو ملكه تعالى
والشكر اتعاب فهو تصرف بالاتعاب فى مملوك الغير واما عدم العلم بالاذن فظاهر وكل التصرف فى ملك الغير
فهو حرام فالشكر حرام وهذه المعارضة من الاشعرية وهى لا تصلح على مذهبهم فى الزامهم كما سياتى
تحقيقه فى المسئلة الاخرى فيرد ان الدليل المقام اولا على نفى الوجوب ايضا لا يصلح للمعارضة فايرادهما
معارضة دون الاخر لا يخلو عن بشاعة قليلة ويحتمل ان هذه المعارضة من قبل المعتزلة بان الزام
انه تصرف فى ملك الغير بغير الاذن بل مع ذلك تصرف بالاذن العقلى فانه عندنا الحكم ثابت عقلا
على انه مثل الاستظلال بجدار الغير والاستصباح بمصباح الغير وهذا يحتمل ان يكون تتمة الاعتراض
السابق وكلمة على بيانه وحاصله الاستناد بالاستظلال بالجدار فان الاذن ثابت عقلا قطعا
ثم انه دفع الايراد بان فى الاستظلال الاذن العقلى بل بالسمع فان الشرع دل على ان كل تصرف فى
الغير بحيث لا يوصل الى مالك الغير الم السخط جائز ويحتمل ان يكون اعتراضا على مقدمة قوله علاوة

وحاصلها المنع على المقدمة القائلة ان كل تصرف في ملك الغير فهو حرام فان التصرف الذي لا يستضر
به المالك حرام لا كل تصرف والثاني اشار اليه بقوله وثانيا اي عورض ثانيا بانه اي الشكر شبيه بالاستهزاء
وكل شبيه به فهو حرام اما الصغرى فلان نسبة النعم الواصلة الى الشاكر بالنسبة الى اطعمة الجواد الذي
لا يتناهى جوده فمثل شكره مثل شكر فقير حضر موائد ملك الممالك البلاد فتصدق عليه بلقمة قليلة في
المحافل وكل شبيهة فهي انه استهزاء واما الكبرى فلان الاستهزاء قد ذم عليه في الشرع وهو ضعيف
فان المعتبر عند الله الاخلاص وحاصل المنع على ان الشبيه به حرام فان المعتبر عنده تعالى الاخلاص
بالنية الخالصة وكلما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم بالنية الخالصة فهو خير البتة وقال العلامة
انهم ارادوا بالشبه الاستهزاء وانما عبروا بالشبه اظهارا للادب فح هذا منع على الصغرى
وقوله مثل فقير قلنا ان كان بنية خالصة فهو ليس بقبيح فافهم والقاضي تقي ان
الشرع ورد لوجوب بالشبه بالاستهزاء فتدبر وحاصل الاستناد للمنع السابق بانه ليس شبيها به
فان الشرع قد ورد به وما ورد به لا يكون شبيها فان قلت اي الشبه ظاهر قلت ان اريد بالاستهزاء
الى العلامة فادعاء الشبه ظهور الظ وان اراد الشبه حقيقة فمحال لان هذا الشبه لظ فانه
قد ورد به الشرع ويحتمل ان يكون مراده النقض الاجمالي بان ذلك وارد عليكم ايضا فان
الشكر الصادر منا لقصد الامتثال بما ورد به الشرع من جنس الشكر نسبته كنسبة الشكر على اللقمة
وهو استهزاء فان اجيب بالفرق بانه لفرق كذلك مسئلة لا خلاف في ان الحكم وان كان
في كل فعل قديما لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه يعني انه لا خلاف لاحد من الفريقين الذين
يقولون ان الحكم من الشرع او العقل في ان الحكم يجوز ان لا يعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة بل قبل
الاطلاع على امارة الشرع وان كان الحكم قديما كما هو المذهب عندنا فان الحكم هو الخطاب اللفظي
وهو قديم ولا يتوهم انه لا خلاف في قدم الحكم فيفهم ان المعنى ان الاختلاف في عدم الاطلاع على البعض وان كان

والكلام ان الحكم قد يعلم على كلمة سبب اما عدم العلم معفى من الاحكام عند المعتزلة فلانه اى الحكم والكلام
ذاتيا بما نيا دون وصل الشرع لكن منه اى من الحكم ما لا يدرك بالعقل علته الحسن والقبح فيه اى
فى الفعل الحسن والقبح فلا يعلم الحكم فانه بناء عليه كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول
شوال واستباحة صوم شعبان وتعين اول الشوال واعداد الزكوة والركعات فان قلت ال
العلة المحسنة هى ذات الفعل منه نفسه فكيف لا يعلم علته الحسن قلنا قد مر ان المعتزلة لم يريدوا
بذاتية الحسن والقبح ان نفس الفعل تقتضيهما ولا يعقل النسخ بل ارادوا علية الحار والبرودة
والانجماد ودح للارادة اصلا واما عدم العلم معفى عند غيرهم من اهل السنة كالاشاعرة والماتريدية
فلان الموجب للحكم والكلام الكلام النفسى القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق وهو حدوث
فبحدوث البعثة فلا حكم متنجز قبلها بل لا حكم اصلا قبلها الا ما هو موقوف عليه فان كل ال
الجبال غير مكلفين مع ان البعثة حادثة وانما قال بعض منه مع ان الكل لا يعلم قبلها كما يدل
عليه الدليل لانه قصد شمول الحكم المعتزلة ايضا فانهم قائلون بعلم البعض والتفصيل ان الاشاعرة عندهم
لا حكم قبلها ولا علم وعند المعتزلة فالبعض يعلم والبعض لا يعلم وبعض كابى منصور منا يوافقون لهم
وجمهورنا يوافقون للاشاعرة فانه لا حكم عند الجمهور الا بالشرع وهو بالبعثة فلا يعلم قبلها الا ان
يقال ان الحكم والكلام بعد البعثة لكن يجوز ان يكون قبلها بحيث يعلم انه ان لحقت البعثة
تحقق الحكم فلا يصح ان يعلم بعض الحكم قبل البعثة ايضا لا يعلم فلا حرج عندنا بخلاف المعتزلة
فانه عندهم يلزم ان يكلف الصبى وساكن الجبل دفعه من الحرج ما لا يخفى فان قلت اذ قد تحقق
انه لا حكم عندنا قبل البعثة وبعدها قد اكمل الدين فلم يبق شئ اذ لا وحى بعده فما معنى قولهم ان
الاصل الاباحة او الحرمة اجاب عنه بقوله واما الخلاف المنقول بين اهل السنة
ان الاصل الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية والشافعية والحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام

وبعضها م

ان اصل الافعال الاباحة في الافعال الكائنة في الاموال كالبيع والاكل مثلا والحظر في الانفس
كالقتل وقيل ان تلك الاصالة بعد الشرع بالادلة السمعية اي دلت على ان ما لم يقم فيه
دليل التحريم مأذون فيه هذا على راي اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه هذا على راي
غيرهم او مأذون في الاموال ومحظور في الانفس وهذا على راي صدر الاسلام وهذا فيه ان
الاحكام من الشرع وان الاباحة ايضا كذلك لكن الدليل الشرعي دل على ان ما لم يقم فيه دليل
فهو مباح او محرم او التفصيل الى قياس فالاباحة الاصلية ثابتة للافعال بالشرع الى ان يقوم عليه
دليل مخالف فيرد عليه انه غير مطابق لكلام هؤلاء لان الذي ظهر من التتبع في كلامهم هو الاختلاف
قبل الشرع كيف وهم لا يجعلون ابطالها فانه نسخا اليس بابطال الحكم الشرعي بعدم الخطاب الشرعي
وهكذا في الحاشية وقيل عليه مسئلة تقديم الحاظر على المبيح مع انه مبني على ان الاحكام كذلك وقال
فخر الاسلام لسنا نقول بهذا الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان
وانما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء بين الناس
في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما ذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان
ووقوع التحريفات فلم يبق الوثوق والاعتماد على شيء من الشرائع فصار حاصل ان الاباحة
الاصلية وانما هي عمل معاملة المباح لفقدان الدليل او لقصورهم في الولوج في معركة البحث عنه
حتى يظهر حلية الحال والتخصيص انها بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك لعدم المانع والموجب وهذا ليس بمنكر من
احد سوى المعتزلة القائلين بلزوم الحكم الحسن والقبح حتى ان من قال بالحظر لا يصلح ايضا يقول
بها وليعلم ان القائلين بالاباحة الاصلية احتجوا بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فلا يرد ذلك
ما مر فان عدم جعلها نسخا ثم فانهم في مسئلة الحاظر والمبيح يجعلون النسخ مبنيا على التقدير تقديم
الحاظر ولولا كون ابطال الاباحة نسخا لما صح النسخ نعم ان المتأخرين اعترضوا على الحاكمين.

على الحاكمين بالنسخ بانه ابطال الحكم الشرعي فيرد عليه ان احتجاجهم لا يدل على مدعاهم
والفعل تتبع شاهد بخلاف هذا التوجيه فلا لحسن في التوجيه الى تعالى بانهم ارادوا بها انعدام الحرج
في الفعل والترك فتدل على القضاء قوله تعالى والتشنيع كلام بعض ناظري كلام فخر الاسلام فحاصل
حكموا بالنسخ يرد عليهم ذلك الاعتراض واما الحظر فلانه بناء على الاحتياط فتدبر واما المعتبر لتقسيمه
الاختيارية فهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثلا في معظم المعمورة واما
النافع التي عدا ادهاها الثمار والفواكه فهو ليس من قبيل الاختيارية ويمكن ان يراد به التفكه
والتنعم بها دون الاعتداد وفي ايراد التفسير اشارة الى ان الاختيارية ليست بمعنى ما سبق
فيما تقدم وهو المشهور الى ما يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة الواجب
والحرام والمكروه والمندوب والمباح لانه ان اشتمل فعله وتركه على حسن او قبيح فهو الواجب والحرام او
بالعكس فهو المحظور والا فان اشتمل المباشرة على الحسن دون الترك فهو المندوب وعلى العكس المكروه
وان تساوى الطرفان فهو المباح وهذا التقسيم مناسب لما في الاحكام ومن ههنا ظهر ان
الاحكام التي اثبتوها من دون الشرع هي هذه وان ما الحكم كالواجب بمعنى ما اذن الشارع فيه
الزاما فهو الذي ينكره غيرهم فلا نزاع الا في اللفظ وان ارادوا الحكم الما دخل فيه من قبل
الشارع الزاما او استحسانا او منعا حتما او استقباحا او تساويا في الطرفين فيؤول مقالتهم
الى ان حسن الفعل ملزوم بوجود الاذن فان الشارع حكيم عادل وهما يقتضيان الحكم بما هو المعقول
فان الحاسن الفسيح [illegible] في بعض النزاع معنويا وهو الالتي فيرد عليه ان ادراك الجهة
المحسنة لا يكشف عن الاذن بل وجودها كاشف عنه والجواب تامل تجده فانه ظاهر والى ما
ليس كذلك اي ما لا يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة وهم اي المعتزلة قبل الشرع فيه ثلثة اقوال الاول
الاباحة وهو قول معتزلة البصرة كما في شرح البديع لتحصيل الحكمة الخلق كما يدل عليه قوله تعالى خلق لكم ما

في الارض جميعا وفعل العبث مفعول له للحكمة للاباحة فيكون عليهما دليلان والاول ما اشير اليه
في الحاشية ورد بمنع الاستلزام مستندا بان الخلق يجوز ان يكون لحكمة ليشتبه الخلق
فيه فيعتبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة العبث هكذا في الحاشية والاخير منهما
يدل على التوجيه الثاني وهذا المنع على سبيل الجدل والا فنحن بالاحكام فلا استحباب الصحيح
وليندفع بالاستدلال بالاية الكريمة وتكلموا في هذا المقام ونحن تركناه خوفا من الاطالة كما
جرى الوعد فيما سبق والثاني الحظر وهو قول معتزلة بغداد لئلا يلزم التصرف في ملك الغير و
هو الله تعالى فان الكل مملوك الله تعالى بغير اذنه والتصرف كذلك محظور وقد ورد ما فيه من منع
الملازمة فانه يجوز ان يكون فيه اذن عقلي كما مر في احتجاج الاباحة وبطلان الثاني فانه مثل الاستظلال
والاستصباح بجدار الغير ومصابيحه ولا يرد عليهما اي على القول بالاباحة والحظر انه كيف يقال
بالاباحة او الحظر العقليين وقد فرض انه لا حكم له فيه وحاصل الايراد ان الكلام في فعل
ليس للعقل فيه جهة محسنة او مقبحة فلو كان مباحا او محظورا لكان مما يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة وهو
خلاف المفروض فكلامهم مشتمل على التهافت لان الفرض اي المفروض ان لا علم فيه بعين الحكم تفصيلا
ولا ينافي ذلك العلم اجمالا ضرورة ان النتيجة معلومة في كبرى الشكل الاول وليست بمعلومة على تفصيلها
فلو كان عدم العلم التفصيلي منافيا للعلم الاجمالي لما صح الاستنتاج اقول يرد عليهما انه يلزم جواز
اجتماع في فعل حكمين متضادين في نفس الامر لان المفروض ان لا حكم فيه لانهم يقولون ان الا ادراك
فيه للجهة وينعكس بالاستقامة الى ان بعض ما لا يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة لا حكم فيه ويثبت فيه كلما لا
يدرك فيه مباح او محظور والاظهر ان الحكمين المتضادين من جهة الحكم بالفرض ومعلومية بالقول
بالاباحة او الحظر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لان اختلاف العلم لا يرفع التناقض فتامل وفيه اشارة
الى سقم في الايراد ويقول المعتصم بالله تعالى ان وجه الحاصل التقسيم ان الافعال الاختيارية ان وجد فيه

[illegible]

ان وجد فيه جهة محسنة او مقبحة يعني ان خصوص من فعل فعل يدرك فيه الجهة فيتاتى فيه الاقسام الخمسة
وان لم يدرك في خصوص فعل فعل تلك الجهة فالكل مباح بوجود جهة محسنة مطلقة او محظور
بوجود جهة مقبحة مطلقة فالتوقف بالاجمال والتفصيل باق فيه بشيء والقضا يمكن ان تكون المراد بالاباحة
المطلقة معاطلة كما في صورة استباحة المحرم مع قيام المحرم بوجود الراجح من ان الخلق للانتفاع
مع عدم اعلام الجهة المقبحة مع الاحتياج لغرض العلام فيما لا يدرك فالمراد بالحظر الاحتياط اذ
حاصله ان الاحتمال الخطر قائم وهو مفض الى استحقاق العقاب والاحتراز عن احتمال دفع المضرات
احوط واليه اشار العلامة حيث قال ان الحكم بالتحريم لا يوجب التقبيح فان التحريم يكون للضرورة
كالاباحة فح اندفع الاشكال ولكن ح لا يستقيم مذهب الوقف فافهم وما في الحاشية ويمكن
ان يجاب بان الحكم الاجمالي موقوف على ورود الشرع بالخصوص فكان كالاجتهاد اذ امكان
خطاء فهناك يجب العمل به الى ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعل بالحكمين فتدبر
الثالث التوقف واشتهر انه مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي والمفهوم من تقصيده
لان كلامه في اقوال المعتزلة وفسر بعدم الحكم وهو المناسب للشيخ فان الاشعرية عن اخرهم يقولون
الحكم قبل البعثة وفي شرح البديع ان المعتزلة الواقفية فسروه بذلك ومذهب الاصح منهم بانهم قائلون
بالحكم عن اخرهم واعترض عليه الامام الرازي بانه حكم بعدم الحكم فلا وقف وهي مناقشة في
التسمية والاوضح في التفسير عدم العلم بالحكم وهو الاجدر بلفظ الوقوف ولعل الاختلاف في
التفسير باعتبار اختلاف المذهبين مذهب الشيخ والمعتزلة الواقفية فالشيخ لعله فسر بعدم الحكم
وهم بعدم العلم بالحكم والمصنف لم يرتض بالتفسير الاول واشار الى الثاني بقوله لان ثمة حكما معينا
من الخمسة ولا ندري انها واقع وحاصله ان الحكم واقع البتة كما هو مذهب المعتزلة من ان التحسين
والتقبيح كاشفان عن ثبوت الحكم اذ لا يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فلا يدرك ان الحكم اي ما ثبت

ما هو وكيف العقل هذا يقتضي التوقف في الخصوصيات لا سيما في العلم الاجمالي فتدبر وتفصيله قد مر

بقول المصنف بحسب المتن ان هذا الايراد غير وارد فان العقل الذي لا يدرك فيه محسنا او مقبحا

بجهة خصوصية لا يجد ما فيه من جهة الخصوص فيجب ان يتوقف فيه لان فيه حكما البتة ولم يدرك

وهو التوقف فتدبر او يقال انهم توقفوا فيما لا يدرك فيه اصلا وهو بعيد للنزاع تعقليا الا ان يجعل

في تحقيق بيانات ان دعواهم رجم بالغيب والله اعلم مسئلة الحنفية قسموا الحسن باعتبار

الى ما هو حسن لنفسه لا يقبل السقوط كالايمان وهو التصديق فانه لا يقبل السقوط اصلا ولذا لم

لا يجوز اهداره في الاكراه واما الاقرار فيحتمل السقوط كما سيجيء في باب الحكم ان شاء الله تعالى او يقبل

السقوط كالصلوة منعت في الاوقات المكروهة جملة مستانفة لتعليل السقوط والفرض انها

ممنوعة عن الحائض والنفساء قال الشيخ ابن الهمام والوجه انه ان كان حسن الافعال لذاتها

لا يتخلف فحرمتها بعروض قبح خارج وفي الحاشية المراد من السقوط عدم اعتباره في الاحكام

والعارض قد يزيل اعتباره عن الذات كالضرورة في اباحة الميتة انتهت ويقول المصنف

بحسب المتن انه قد سبق ان الذاتي له معنيان الاول ما يكون الحسن مقتضى للفعل يعني ان

ذاته بذاته تقتضيه وهذا الحسن لا يسقط البتة ولكن لا ينافي القبح العارض كما في قبح الصدق الموقع

في المهلكة والثاني انه لو خلي وطبعه يحسن لحسن عارض له ينفي وجعا صلة اقتضاءه اياه بنفسه ولا مثله

له سواء كان تاما او لا [illegible] لا مضايقة في التخلف وهذا التفصيل ما في الحاشية لان جعل كلام [illegible]

تحقيقا للامر انما [illegible] حاصله الى ان المراد بالذاتي المعنى الاول وحسنها ليس قطعا فانه

ذاتي فان سقط فلقبح عارض ان الضرورة ليست منتج المحذورات في لا مجال لكلام

الحاشية ولعلك عرفت من هذا التفصيل ان القائل ان المراد بالسقوط الحسن لا سقوط الحسن

كما يشعر به كلام المص ويمكن ان يقال ان المراد سقوط الحسن من حيث هو حسن وهناك بحث الى

بحث ان التفرقة بين الايمان والصلوة متعسر فان الايمان ايضا قد يسقط فانه لا يسقط عن
الصبي والمجنون وكذلك الصلوة ليسقط عن البعض ولا يسقط عن اخر والجواب عنه ظاهر فتامل
والى ما هو حسن لغيره الملحق بالاول وهو الحسن في نفسه وهو مما لا اختيار للعبد فيه اي الحسن
لغيره الملحق بالاول في الحسن لعينه الذي هو الحسن في نفسه وهو مما لا اختيار للعبد فيه كالزكوة و
الصوم والحج شرعت لنظر الى الحاجة والنفس والبيت على الطريق اللف والنشر فالزكوة
ان شرع وجوبها لدفع حاجة الفقير فوجود ما المشير وجهه حتى لو فرض انعدام الفقر عن عالم الوجود
لما يجب الزكوة فان اعتبرت الحاجة الفقير فالكلام ظاهر الصحة وان اعتبر دفعها ففي كون الواسطة
مما لا اختيار للعبد فيه تامل ظاهر ولذلك اختير في الكتاب الحاجة وكذلك الصوم ان اعتبر مشروعيته
باعتبار قهر النفس فالواسطة اختيارية والا ففي قبيل ما نحن فيه وقس على الحج قال فخر الاسلام
والقرب الثالث اي القرب الثاني الذي هو من اقسام الحسن لعينه الملحق بالحسن لنفسه المشابه
لما حسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا بمعنى قهر النفس والزكوة
بمعنى حاجة الفقير والحج بمعنى شرف المكان الا ان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان
النفس ليست بجانية والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق لنفسه فصار
هذا القسم الثاني عبادة خالصة لله تعالى حتى شرط لها الاهلية كاملة وقال شمس الائمة ان هذه الوسائط
لا دخل لصنع العبد فيها فيسقط اعتبارها وحاصل كلامهما ان الزكوة عبادة خالصة ولذلك
كانت من عماد الدين ومن راس الطاعات بعد الايمان والصلوة ولكن حسنها لا من كل
جنس في نفسه بمعنى انه يستحق الثواب او المحمود به مثلا فكانه لا واسطة اصلا او لانه لا صنع
للعبد فيه فلا حسن فيه فهي حسنة لنفسها وشبيهة بالحسن لغيره وبهذا اندفع ما يستصعب
من ان الزكوة وكذا امثالها من راس الطاعة فكيف يكون حسنة لغيرها ووجه ان الزاد حسنه

لا يقتضي الا ان لا يكون في الحسن واسطة في العروض ولا ينفي الواسطة في الثبوت وحيث حكموا بالوسائط
ارادوا انه من الوسائط وما يترأى ان الحنفية جعلوا الزكوة وامثالها من الحسن لعينه فكيف يصح
نسبة القول اليهم ممنوع بان فيها واسطة في الثبوت فيه لتشوش كلامهم كما عرفت من كلام فخر الاسلام
دليل فيها واسطة في العروض وهو ظاهر فصح ادخالها في الحسن لغيره واذ الواسطة عدمية الاعتبار
فكانه حسن لعينه فجعل منه توسعا اولى ان فيها جهتين فان كون الحسن لنفسه لا ينافي ان يكون
فيه واسطة كما عرفت من قبل ولكن يبقى ان قهر النفس انما يصلح للوساطة وهو اختياري فانا باكم
اختار دوا النفس وفيه ما فيه وههنا شيء فان قوله وهو فيما لا اختيار للعبد فيه يدل بمفهوم المخالف في مقام
البيان الذي فيه اختيار ليس ملحق بالاول وهو صحيح في الواسطة في العروض واما الواسطة في
الثبوت فغير صحيح فانه يجوز ان يكون فعلان اختياريان حسنان في نفسهما ويكون حسن
احدهما علة لحسن الاخر او نفس احدهما علة لحسن الاخر فهو ملحق بالقسم الاول كالصلوة والايمان مثلا
اذ جعل ملحق بالاول وهو فيما له اختيار للعبد فيه قوله ملحق بالاول كالجهاد والحد وصلوة الجنازة
فانها بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت على الطرز السابق من اللف والنشر فالجهاد مشروع
باعتبار وجود الكفر فلو فرض انعدامه لم يجب الجهاد ولو اعتبر دفع الكفر واسطة كان الواسطة اختيارية
وهو الحسن في نفسه كما ان الكفر كذلك وهو الحسن الملحق بالاول فان الجهاد اعدام للحيوة ولا حسن
فيه البتة وكذا الحد فانه اعدام العضو او الحيوة واما صلوة الجنازة فيها شبهة فان النوافل
منها وهي الزكوة متعسرة مخصصة بل هي اظهر في اللحوق بالاول فان فيها ذكر الله تعالى وا اختيارية
الواسطة لا ينفي اللحوق ثم الكلام ان الواسطة واسطة في العروض فقط لكان يبقى فافهم وهكذا
اقسام القبيح من القبيح لنفسه والقبيح لغيره والاول قد يسقط قبحه كاكل الميتة عند الاضطرار وقد
لا يسقط كالكفر فانه لا يعفو بحال والثاني قد يكون ملحقا بالاول كتخريب الكعبة العياذ بالله وقد

وقد لا يلحق بالاول كالبيع وقت النداء والاول فيهما الاختيار والعبد في الثاني بخلافه والتقسيم بهذا
النهج لم يجر به فيما لا يجري ان ينقسم القبيح الى القبيح لعينه او لغيره الامر المطلق مجردا
عن القرائن الدالة على خصوص من الحسن من الحسن لعينه او لغيره وكان قوله مجردا حال كاشفة
عن معنى الاطلاق والا فلا اطلاق والتقييد لا دخل له في هذا المقام بل للحسن لعينه لا يقبل السقوط
كما اختاره شمس الائمة السرخسي ونقل فخر الاسلام تطابق الاصل فانه قال والاوضح عندي ان مطلق
الامر يثبت حسن المامور به لعينه ولم يوجد في كتابه اثر عدم قبوله السقوط ثم قال فخر الاسلام الامر
المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويحتمل الضرب الثاني بدليله والضرب
الاول هو الحسن لعينه الغير القابل للسقوط وهو الاظهر لان الامر يقتضي الحسن الذاتي والسقوط
من عارض ولم يدل الامر عليه فمن تتبع الاوامر يجد ذلك او لغيره كما في البديع بل هذه العبارة
على انه مختاره وليس ذلك كلامه عليه حيث قال لما اقتضى الامر الايجاب وهو اعلى انواع الطلب اقتضى
اكمل انواع الحسن الشرعي وهو كون المامور به حسنا لعينه الا بدليل وهو اختيار شمس الائمة وقيل بل لغيره
لثبوته اقتضاء والى هذا اشار المص بقوله لثبوت الحسن في المامور اقتضاء فيثبت في حاصله ان
الحسن ثابت اقتضاء والثابت كذلك ادنى درجة فيحمل على ادنى درجات الحسن وهو الحسن
لغيره وفيه ما فيه فان قولهم والثابت اقتضاء الخ مم بل التحقيق ان المقتضي انما يثبت بقدر
الاقتضاء والاقتضاء ههنا انما هو للحسن لعينه فان الفورة قاضية بان ايجاب الحكيم العادل
لا يكون الا لما يكون حسنا فانه لا يامر بالقبيح والا لم يكن حكيما فافهم وكلام المص يدل على انه
المختار عنده والحق في هذا المقام ان الحسن لعينه ان اريد به ما لا يكون حسنا بحسب الى القوى
يكون يثبت له الحسن ثابتا في نفس الامر لا ان يكون على طريقة ثبوت الحركة لجالس
السفينة فهو المقتضى للامر وان اريد غيره كما مرت الاشارة اليه فلا دلالة عليه فيمكن تامل الباب الثاني

من الابواب الاربعة المعقودة بالاحكام في الحكم وهو عندنا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
اقتضاء او تخييرا اثر لفظ المكلف مفردا لئلا يتوهم خروج الاحكام المختصة بالواحد كرسول الله صلى الله عليه وسلم
والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى الكلام الموجه هكذا قال قدس سره الشريف
فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس بحكم كان المشهور مع قيد الاقتضاء والتخيير فكان شاملا
لامثال قوله تعالى والله خلقكم الاية وليست باحكام فلما قيد خرجت وقد يقال لا حاجة
الى التقييد للاخراج فان قيد الحيثية معتبر في الحد وهذه الكريمة ليست بمتعلقة بفعل المكلف
من حيث انه مكلف وهو ظاهر ولعلهم زادوا ذلك القيد لاظهار المكنون والاظهر ان يقال
انه يخرج ان الندب والاباحة ليسا بتكليف فلا كفاية في قيد الحيثية فالاظهر الزيادة وجهها
اي في الحد المذكور ابحاث ثلاثة الاول انه لا ينعكس فانه يخرج منه الاحكام الوضعية كالحكم
القائل ان الوقت سبب للصلوة وان الطهارة شرطها فليس اقتضاء وتخيير فمنهم من زاد
وضعا في اصل الحد عنده الخطاب المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او وضعا فيدخل
الوضعي وفي بعض شروح المختصر ان الخطاب الوضعي يشبه بالاخبار كقوله جعل الدلوك سببا
فلا بد من سبق الحكم عنه فلا يكون من وضع الشارع وفيه ما فيه فتدبر ومنهم من لم يزد لما ذكر
بمنع خروجها اي الوضعيات عن الحد فان الاقتضاء اعم من الصريح والضمني والصريح ان
يكون الخطاب نصا في الاقتضاء كاقم الصلوة الدال على ايجاب اقامة الصلوة
والضمني ان يدل بالتضمن او الالتزام ولا شبهة في ان الخطاب الوضعي دال على الايجاب
والتخيير فان سببية الوقت للصلوة معناها وجوبها عنده وعلى هذا فقس فان قلت ان
الحد بهذه العناية يصير منقوضا بالقصص فان الشرائع السالفة حجة لنا اذا اقتص رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهي دالة بالتضمن او الالتزام على الاقتضاء والتخيير مع انها ليست باحكام اجاب

باحكام اجاب بقوله والنقض من حيث هي نقضه للاقتضاء فيه وحاصله ان النقض لها اعتباران
اعتبار انها حكاية عما وقع فهذا الاعتبار للاقتضاء فيه اصلا صريحا ولا ضمنا واعتبار انها ذات حيث الاعتبار
ما لم يدل دليل مانع عنه فهي بهذا الاعتبار حكم وما في التحرير ان الوضع مقدم عليه اي على الحكم فلا يصح
ان يجعل الوضع عين الحكم الاقتضائي وكذلك ما في التوضيح ان الحق زيادة الوضع في الحد
لا لاحد جزئي الاقتضاء والتخيير لان المفهوم من الوضع تعلق شيء لشيء اخر والمفهوم من التكليف
ليس هذا ولزوم احدهما في صورة لا يدل على الاتحاد للاخر لصدق الاعم وحاصله ان الاقتضاء له
معنيان الاول المقابل للوضع وهو موضع البحث فلم يجعل متضمنا في الاقتضاء والتخيير والثاني
الاعم وهو ما يدل على الاقتضاء صريحا او يكون متضمنا له وهذا الاعم ليس بموضع فان اريد به الخاص
فلا كلام فيه وان اريد به العام فلا نم انه مقدم فقد صح انه غير مضر لصدق العام وغاية ما في
هذا المقام ان الحد يجب ان يحمل على المعاني الظاهرة والظاهر من الاقتضاء الخاص دون العام
وتارة بمنع كونه من المحدود فانا لا نسميه حكما وان نسميه عرفا ولا مشاحة عطف على قوله سابقا فتارة
بمنع طرده جمالا اي بعضهم من لم يزد قيد وضعا فاجاب بمنع كون الاحكام الوضعية احكاما
وحاصله ان النقض تم بما هو الاول ان الوضعي من افراد المحدود والثاني ان الحد غير صادق عليه
والاول اللازم معقود فانا لا نسميه حكما فلم يقع النقض فان قلت قد قيل ان الحكم قسمان
تكليفي ووضعي قلنا هذا على اصطلاح غيرنا وهو لا يلزمنا فانه لا مشاحة في الاصطلاح ولعلك
تعدد ان الحكم الواقع في تحديد الفقه ليس يصح ان يراد به هذا المعنى بل معنى اخر وقد مر اشارة
اليه البحث الثاني من المعتزلة ان الخطاب عند كل اصحاب الاشعري القائلين بالكلام النفسي الحكمي
اي الكلام النفسي فيهم قال الخطاب هو الكلام والكلام اللفظي ليس بحادث بل هو كلام قائم
بذات الله تعالى من حيث هو ليس بحرف ولا صوت وهو قديم كسائر صفاته والحكم حادث

فلان الخطاب ليس بحكم وصورة البحث ان التعريف لا يصدق على شيء من افراد المحدود فان افراده حوادث
او نقول ان النتيجة باطلة لانه بالمباين وهو لا يجوز دفع اقياس من الشكل الثاني والصغرى مسلمة
والكبرى وجهها قوله لثبوت النسخ وهو التبديل فمن الاحكام ما هو منسوخ وكل منسوخ
ليس بقديم والا لكان ثابت القدم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالمنسوخ لو لم يكن حادثا
لكان ممتنع العدم والتالي باطل لثبوت النسخ والتبديل وايضا لان حدوث الحكم بديهي
فانه تق في الفقه حلت المراة بعدما كانت محرمة وحرمت بالطلاق بعدما كانت محللة
وايضا هو معلل بفعل العبد الحادث فهو حادث ضرورة ان وجوب الحد انما هو بالزنا ووجوب
الكفارة انما هو بالتعدي على الصوم واليمين والنفس وغيره وايضا انه من صفات الفعل فهو
حادث فان قلت ان الكبرى كما ورد ما اوردت من الدليل لا يثبت الاجزئية قلنا على التنزل
انه كاف فيما نحن بصدده من نقض الحد ومع هذا يمكن التحرير بان تق ان الحكم قابل للنسخ عند الاشعري
والقديم لا يصلح وايضا ان اسباب الاحكام كلها حوادث كما لا يظهر لمن تتبع وعلى التنزل فيمكن ان
تق ان الانسان حادث فلا حكم عليه في القدم اتفاقا فهو حادث فان قلت انه قد اشتهر
ان المعدوم داخل في الخطابات وهو مكلف قلنا فيه توسع وتسامح والتحقيق ان الله تعالى اعلم والجواب
ان الحادث هو التعلق كما مر وحاصل المنع على الكبرى فهو بالتحقيق منع على ثبوت النسخ
تفصيله انه ان اريد ان الحكم الازلي منسوخ بمعنى ان الحكم الثابت بذاته تعالى يرتفع عن الثبوت
فهو ممنوع وان اريد غيره فلا ضير فان مذهبنا ان الاحكام كلها قديمة من صفات الله تعالى
كالعلم والقدرة ولكن تعلقها بالعبد ليس في القدم بل في الحدوث فالحكم هو اقيموا الصلوة واما
تعلقه بالانسان بحيث يصير مكلفا بها انما هو بعد البلوغ والوقوف على التبليغ فلا ضير ان
يمنع تمام التقريب فان غاية الاستنتاج هي ان الخطاب ليس بقديم فهو ليس بحكم ونحن نلتزم وانما

يلزمه وانما اثبتنا ان الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث هو متعلق هو الحكم ولم يلزم من
كلامكم ان قيد الصغرى بالتعلق فيمنعها فافهم البحث الثالث ان الحد منقوض باحكام
افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحته وبوجوب الحقوق المالية في ذمته ادلاء وحاصله
النقض بان بعض افراد المحدود خارج عن الحد فان الحكم القائل بان صلوة الصبي مندوبة
وبيعه صحيح عند الاكثر كما هو مذهبنا ووجوب الحقوق المالية كضمان المتلفات من
المال والعضو على ذمته حكم البتة وليس متعلق بفعل المكلف فان الصبي ليس كذلك كما سيأتي
في باب المحكوم عليه ان شاء الله تعالى اجيب بانه لا خطاب للصبي وانما للولي التحريض
وله الثواب وعليه الاداء وحاصل المنع على ان حكما متعلق بفعل الصبي فاي حكم من انما
هو متعلق بالمكلف واما الصلوة وغيرها فانما هي من باب التحريض على الولي حمله للاعتياد
وبتحسين الافعال عند الوجوب والبشير قوله صلى الله عليه وسلم مروهم وهم ابناء سبع فللولي
ثواب التحريض وعلى الصبي الاداء ان الله هو في البخاري والصحة امر عقلي لانها تتم بالمطابقة وحاصله
ان الصحة عبارة عن كون الشيء مصداقا لحقيقته ولا شبهة في ان ذلك الكون امر عقلي غير مفتقر
الى الشرع فانا اذا عرفنا الحقيقة الصلواتية ثم رأينا شخصا يصلي حكمنا بان فعله صلوة ليس مما
يعرف بالشرع نعم يتوقف الحقيقة من الشرع وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في اخر الباب ان شاء الله تعالى
وفيه ما فيه لان البحث غير مختص بفعله بل هو جار في فعل المجنون وفيه ما فيه بل لان
للصحة معنيان الاول ما ذكر وهو مقابل للبطلان وهو امر عقلي كما ستعرف ان شاء الله تعالى
والثاني مقابل الفساد ومعنى كون بيع الصبي صحيحا هو المعنى الثاني ولا شبهة في انه امر شرعي والقضاء
لا شبهة في كون صلوة الصبي مندوبة حكم متعلق بها البتة ولا دخل فيه للولي اصلا وكون
اسلامه كذلك وكيف يتوهم انه من متعلقات الاولياء مع ان الصبي يأتي بها كما هو شأن السنة

وايضا ان الضرورة حاكمة بالفرق بين التوبيخ والصلوة ووجوبهما او ندبهما او وجوب احدهما وندب
الاخر ووجوب الاول من احكام فعل الصبي الولي وندب الثاني من احكام فعل الصبي في
ارجاع احدهما الى الاخر ظلم محض وقد يجاب في الحاشية بان الظاهر ان ترتب الثواب لعدم جري
عادته تعالى بان لا يضيع اجر من احسن عملا لا لانه متعلق الخطاب فيما مثل ونقول المعتصم بحبله
المتين ان الامر على طور الاخر فانه في السهل فان من اصوله ان ايمان الصبي كالايمانه وفي كشف
المنار وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي
لعدم ورود الشرع وعدم اعتبار عقله فصار ايمانه كايمان صبي غير عاقل فالصبي خارج عن مورد الاحكام
احكام الشرع وتعلق الوجوب في ماله بالحقيقة على الولي كما عرفت فان قلت ان الاباحة
من الاحكام وهو مخاطب بها قلنا لا نم فان حاله كحال البالغ قبل ورود الشرع وهذا على المشهور والتحقيق
ان الاشعرية انما ابطلوا ايمان الصبي في الاحكام الدنياوية دون الاخروية فصلوته مندوبة البتة
وكذا اسلامه صحيح واما الجواب فهو لا يصح عندنا لان الحسن والقبح عندنا بالعقل فمن اتى بالحسن
يستحق الثواب قطعا لانه تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا فنحن لانا نقول ان ندب صلوة
الصبي ليس معناه الا ترتب الثواب عليه وهو باعتبار جريان العادة المذكورة لا باعتبار انه متعلق
الخطاب فيلزم ان امتثال ذلك ليست باحكام واما الاشعري فعنده لصعب الامر فان الثواب
والعقاب ليس الا باعتبار ورود الشرع فهو ان ورد به فهو حكم البتة لان مندوبية صلوته
ليس الا كمندوبية صلوة المكلف بمعنى كونها مما اذن بها الشرع على طريق الاستحباب فالتعريف
مختل البتة وان لم يرد بها الشرع فلا ثواب البتة فيلزم ان لا يكون مما يثاب عليه في
الاخرة وهو خلاف ما عليه الاشعري والتحديد لان تو عنده ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل
العباد ويمكن ان يتحمل في التصحيح بعد منع التوقف بالاخص ان الحد قابل بالخطاب المتعلق

بالخطاب المتعلق بفعل المكلف وهو لا يقتضي الانحصار فيجوز ان يكون متعلقا به وبفعل غيره
ايضا ولا يخفى ما فيه من الاعتساف البحث الرابع انه يخرج من الاحكام ما ثبت بالاصول
الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس لانه ليس بخطاب الله تعالى بل هو
من خطاب رسول الله صلعم او امته والجواب عنه اما اولا فانه ليس بخطاب الله تعالى قولك انه
خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم او امته قلنا انها كاشفة عن الخطاب الالهي فالثابت
اى بالخطاب الالهي ويدل عليه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فان قلت فالقران
كذلك لانه من لسان الرسول صلعم لانه الفاظ حادثة فيجعل الثلث كواشف دون القران بحكم
اجاب بقوله واما عدم عد نظم القران منها اى من الكواشف مع انه كاشف ايضا عن
الكلام النفسي فلان الدال كانه المدلول وبقول المتقدم يحمله المتبني هذا صريح في ان الكلام
النفسي مدلول باللفظ وهو المشهور وفيه قصور ظاهر لان المدلول اللفظ المهيات من حيث
هي كما هو التحقيق ولا شبهة في ان المهيات المدلولة حقائق متباينة من الجواهر والاعراض
فهي ليست القائمة بذات الله تعالى ولو لم يكن المقام غير باعث تحقيق الكلام الالهي لاوردنا الكلام
فيه تفصيلا فان قلت سلمنا ان عدم عد نظم القران من الكواشف لذلك لكن عد السنة
من الكواشف مخالف لما عليه الحنفية من ان القياس مظهر دون السنة والاجماع فان
الكل عندهم من الكواشف فالتفرقة تحكم اجاب عنه بقوله وما عن الحنفية ان القياس مظهر
بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اظهر في الفرعية فتامل وحاصله ان القياس
والسنة متساويا القدمين في الكاشفية لكن الكاشفية في القياس خفية بالنسبة الى الكاشفية
غيره فان الحكم في السنة صريح وهي وحي فالوحي دال على الحكم بخلاف القياس فان الحكم
فيه خفي فالحكم الثابت به فرع الثابت بغيره فهو فرع الفرع وفرعيته اظهر والاظهرية باعثة

ولم يريدوا ان المستثنى بمظهره بل هما مظهران لكن المظهرية في القياس اظهر ولذلك ترى بعضهم يزعمون
ان القياس ليس من كشف الشرع فافهم البحث الخامس انه غير شامل لوجوب الطاعة الى قول السيد الاجل فانه
حكم وليس بخطاب الله تعالى او الجواب ان طاعة السيد واجبة بايجابه تعالى فالحكم حكمه البحث السادس بانه لا يشمل
الحكم المتعلق بالايمان فان المتبادر من الفعل عمل الجوارح والجواب منع التبادر فالمراد البحث السابع
ان كلمة او في التحديد غير مناسبة له والجواب لا نم ذلك انما يصح لو كانت للشك او التشكيك بل مفهومها
احد الامرين اذ يصح كيفية في المبادى اللغوية ان شاء الله تعالى والبحث الثامن ان حجية مال من الاحكام
ليست بخطاب بالاقتضاء او التخيير وقد مر في المقدمة ما يتعلق به وحاصله الذي ينفع في هذا المقام ان الحجية
من الحكم البتة وان سلم فمعناه وجوب العمل بمقتضاه ثم في تسمية الكلام في الازل خلاف بعد الاتفاق على
ان الكلام ازلي فقيل ان الكلام الازلي خطاب وقيل ليس بخطاب والحق انه نزاع لفظي والشيخ يقول ثم
في تسمية الكلام اه لانه ان فسر الخطاب بما يفهم من هو متهيئ للفهم في الحال او في المآل كان الكلام الازلي
خطابا في الازل لان الكلام الازلي يصدق عليه انه يفهم ويتوقف الجملة دال [illegible] بما افهم في الماضي او الحال لم يكن
خطابا في الازل بل فيما لا يزال فانه ظاهر ان الكلام الازلي لم يفهم منه في الازل وقال السيد قدس سره
الشريف ان المعتبر في العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال ولم يعلم افهامه في المآل لا يكون خطابا
واعترض عليه بان العلم غير معتبر في الخطابية اصلا وقيل في الحاشية اقول المراد ان المعتبر في كون
الكلام خطابا بالفعل احد الامرين اما الافهام بالفعل او العلم في الحال بافهامه في المآل واما المفهم بالقوة
مع عدم العلم في الحال بكونه كذلك فليس الا خطابا بالقوة باتفاق الفريقين وهذا معنى صحيح لا ينكره الوجدان
فتامل انه دقيق انتهت ويقول المعتصم بحبل المتين ان العلم انما يعتبر في كون الكلام معلوما بالخطابية
بل الظاهر ما في الكتاب فان الخطاب توجيه الكلام ثم نقل الى الكلام الموجه فان اريد بالكلام الموجه الموجه الى الافهام
مطلقا فهو ازلي وان اريد الموجه الى الافهام من حيث وجه فليس بازلي واليه الاشارة في بعض شروح المختصر في

المحصر فمن قال ان الخطاب ما يقصد به الافهام في الحال لم يرد ومن قال افهام الغير في الجملة يسمى وههنا
كلام طويل لا يرجع الا الى اللفظ ويبتنى على انه حكم في الازل او فيما لا يزال فان الحكم الخطاب المتعلق بفعل
المكلف فان كان الكلام الازلي خطابا في الازل فهو حكم ايضا فيه والا لم يكن فلا حكم وان ثبت التعلق
ان الحكم ليس بازلي البتة لاعتبار التعلق فيه وهو حادث البتة سواء كان الكلام موصوفا بالخطاب في
الازل اولا وقد مر بيانه ثم الاقتضاء ان كان حتما اى وجوبا بالفعل عن كف فالايجاب واحترز به عن الخطاب
الذي هو اقتضاء حتما للكف فهو ليس بايجاب بل تحريم وقول المعتصم بحبل المتين ان التقييد بغير الكف
غير صحيح في هذا المقام بل هو مما لا بد منه في تعريف الامر فان الاقتضاء الحتم للكف ايضا ايجاب غاية الامر انه
ايجاب للكف بخلاف صيغة الامر فانه لا يطلب الا الفعل لم يبق انه يلزم ان لا يكون التفرقة بين الايجاب
والتحريم الا باعتبار دلالة المطابقة والالتزام فافهم فالايجاب هو نفس الامر النفسي فان الايجاب هو الخطاب المقتضي
حتم فعل وهو عين الامر النفسي وعلى هذا قس الاحكام الباقية او كان الاقتضاء ترجيحا للفعل من غير كف فالندب
او كان ذلك الخطاب اقتضاء لكف حتما فالتحريم او كان ذلك الاقتضاء ترجيحا فالكراهة والتخيير الاباحة هذا على
الطور المشهور واما طريق الحنفية فاشار اليه بقوله والحنفية لاحظوا احوال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الجازم
بقطعي فالافتراض والتحريم او بظني فالايجاب وكراهة التحريم وحاصله ان الواجبات والمحرمات يختلف احكاما
فمن الواجب كالصلوة يكفر جاحد وجوبها بالاتفاق بين الحنفية وغيرهم وكذا من المحرمات كحرمة الخمر يكفر
جاحد حرمتها ومنها ما ليس كذلك كوجوب التعديل والترتيب وحرمة الرواني غير المطبوخات فجادلوا ان يميزوا بين
القبيلتين فتفتشوا الحال فوجدوا منكر الثابت بلا شبهة ممن يكفر فقالوا ان ثابت الوجوب
بلا شبهة فرض وافتراض والثابت بدليل فيه شبهة واجب وكذا الثابت الحرمة بدليل لا شبهة فيه
حرام والثابت الحرمة بدليل فيه شبهة كراهة التحريم والندب فالاباحة والكراهة على حالها لكن الكراهة
مقيدة بالتنزيه تمييزا لها عن اختيها فالاحكام عندهم سبعة الافتراض والوجوب والحرام والكراهة التحريمية

منها و

والندب والكراهة التنزيهية والاباحة والنزاع لفظي وقد رايت في بعض الكتب ان النزاع معنوي وحاصله
ان لفظ الفرض المستعمل في لسان الشرع هل هو في معنى الوجوب العام كما زعمه الشافعي او في معنى خاص
كما زعمنا وفي اثبات مذهبنا [illegible] عسر صعوبة فانا نرى ان الفرض والوجوب مستعملان
وتيرة واحدة غاية الامر انهما حين كان الشرع في زمن رسول الله صلعم كانا مستعملين في الثابت
بدليل قطعي لانه ما كان الظن في ذلك الزمن واذ قد بعد الزمان افترقا الى الظني والقطعي ومع هذا
فيما علم استعمالهما فهو الالزام غاية الامر ان الالزام قد انقلب في بعض الصور الى الظنية فافهم
والوجوب قد يستعمل عندهم في معنى عام ايضا وكذا الفرض وكذا الحرام والكراهة وكل منها ينبغي
ان يكون في ابي الاباحة الثابتة بدليل قطعي وظني وكذا الندب فان منكر المندوب الثابت الندب بدليل
قطعي يكون ايضا لان منشأ التكفير هو انكار الشرع وقد وجد فتدبر ويشاركهما في استحقاق العقاب
بالترك اي يشارك الوجوب الفرض ويشارك الكراهة التحريمية الحرام في استحقاق العذاب
بالترك فان تارك الواجب مستحق العقاب كتارك المفروض وكذا تارك الحرام اي الكف
مستحق له كتارك المكروه والاوضح ان تقول ويشترك الكراهة والحرام في الاستحقاق للعذاب
بالمباشرة ومن ههنا اي من اجل ان المكروه والحرام اشتركا قال محمد كل مكروه حرام تجوزا فان المكروه
ما يترجح جانب العدم او ما ثبت بدليل ظني وعلى كلا التقديرين ليس كل مكروه حراما وفي التحرير للقطع بان محمدا
لم يكفر جاحد الوجوب في المكروه فلا يريد محمد الحقيقة فانه لو كان كذلك لكان جاحد المكروه يكفر كما ان جاحد الحرام
كذلك فالحقيقة ما قالاه اي ما قال ابو حنيفة وابو يوسف انه اي المكروه اقرب الى الحرام اذ انه لا فرق بينهما
الا بالثبوت بالدليل الظني والقطعي فالمكروه مما يستحق بمباشرة العقاب كالحرام والحاصل ان ابا حنيفة
وابا يوسف قالا ان المكروه ليس بحرام بل هو اقرب اليه وقال محمد بل حرام فظن انه اختلاف معنى وقد اشار
المصنف الى ان الخلاف لفظي لا كما ظن اعلم انهم جعلوا اقسام الحكم ثمانية الايجاب والتحريم كما مر في التقسيم وجعلوا

جعلوا اقسامه مرة اخرى الوجوب والحرمة حيث قالوا ان الفقه العلم بالاحكام الشرعية والاحكام
الشرعية الفقهية انما هي الوجوب لان المسئلة الفقهية الجهاد واجب وايضا انهم يقولون
ان من الاحكام الوجوب فبين كلاميهم تدافع فحمل بعضهم لدفع هذا التدافع كلامهم على المسامحة
وهي اما في اطلاقه على الوجوب واليه اشارة في الكتاب حيث اشار الى التقسيم الى الايجاب
والى التفسير كلام البعض وكلام البعض مشعر بان الحكم مطلق على الوجوب اطلاقه على الايجاب
على انه مشترك لفظي او المسامحة وعلى كل تقدير لا تدافع وهو ظاهر وحمل بعضهم لدفع
ذلك الاضطراب على انهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فيجوز التقسيم اليهما فان
معنى افعل اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل يسمى وجوبا وفصل في المحصول بان
الحكم هو الخطاب الالهي وهو قوله افعل فالايجاب هو ذلك القول وليس باعتباره للفعل صفة حقيقية
فانه يتعلق بالمعدوم ايضا فهو الايجاب والوجوب شيء بينك الاعتبارين واعترض عليه بانه لا يدل
على المطلوب فانه غاية ما لزم منه ان الوجوب الثابت للفعل امر اعتباري وليس يلزم منه الاتحاد
واجاب عنه المصنف في الحاشية فقال اقول الوجوب ليس صفة للفعل الخارجي في مرتبة الوجود بل هو مقدم
ضرورة ان العاصي يجب عليه الواجب فهو ثابت للفعل حالة العدم والمعدوم لا يتصف بصفة
ثبوتية حادثة فلا حظ للفعل من الاتصاف بالوجود الا وجود الفعل متعلقا به تعلق الطلب بالمعدوم فان الا اثر له
لا وجود له الا وجود المنتزع عنه فوجود الفعل هو الايجاب والوجوب بالاعتبارين انتهى ونقول
المقصد بحيل المبني ان هذا ايضا غير شاف فان الفعل لا يتصف بصفة ثبوتية حادثة مسلم لكن لا يفيد
المطلوب وتفصيله ان الطلب تعلقه بالمعدوم ممتنع البتة كما صرح ان والله تعالى فلا يتعلق الطلب
الا اذا كان موجودا اما المكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه عنده تعالى لا يتجدد ولا يتعدد وانما التعين باعتبار
الغيبوبة وهي مفقودة بالنسبة اليه تعالى فالطلب متعلق بالمكلف حالة وجوده فيجوز ان يكون الايجاب قائما

بذاته تعالى او بجهة صفة المكلف مغاير للايجاب فهو الوجوب وهو اشتغال ذمته بالفعل ووجوب
الفعل بمعناه كون المكلف بحيث لا يتخلص له الا بالاداء حتى لو لم يؤد استحق المذمة وهذا المعنى
مغاير للايجاب فيتبين ضعف ما في الشرح ودفع توهم التفصيل وارد على القول بالاتحاد بالمعارضة
ان الوجوب مترتب على الايجاب فانه يصح ان تقول اوجب الله تعالى فوجب على المكلف
ولا شبهة لاحد في ان المتفرع والمتفرع عليه متغايران فكيف الاتحاد وكما يمنع تغاير
المترتب عليه مستندا بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر ووجه الى ترتب احد
الاعتبارين على الاخر فان العقل لا ينقبض عن تجويزه بل له مواد غير عديدة فان الماهية بلا شرط
شيء متحدة مع الماهية بشرط مع ان الثانية متأخرة عن الاولى كما قال الشيخ ابو علي ابن سينا وحاصل
الجواب ان اراد المورد المغايرة بالذات فنحن نمنعه وان اراد غيرها فلا ضير لنا ولا ينفعه واورد لاعتبار ان
الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فلا يصح القول
بالاتحاد واشار الى جوابه بقوله قال السيد قدس سره الشريف وبهذا اندفع ما قيل ان الايجاب
من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات
على شيء باعتبار محل مناقشة انتهى اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم و
تصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد ما قيل في حواشي الفاضل ميرزا جان
المعلقة على شرح المختصر ان الشيخ ابا علي ابن سينا صرح بان المقولات متباينة فلا تتصادق
ولو بالاعتبار ويقول المتعصب بحيلة التسبب ان هذا الكلام يحتاج الى التصحيح فان ظاهره محل مناقشة
فان المقولة هي الجنس العالي وان المقولات العشرة اجناس عالية لما تحتها وانه قد تقرر في
هذا الفن ان ماهية واحدة لا تحتمل جنسين في مرتبة واحدة فح لو كان الوجوب والايجاب متحدين
بالذات يلزم الخلف فمنع السند على امتناع تصادق المقولات في غير محله ولا يصح الفرق بالحقيقة

بالحقيقة والاعتبارية فانه لا يدفع الاستحالة المذكورة فالاصح ان يقال ان الفعل والانفعال لهما معنيان
الاول التأثير مطلقا والتأثر كالتسخين وهما ليسا من قبيل المقولات كيف وعندهم الواجب تعالى
ليس محل الاعراض والثاني التأثير المتجدد شيئا فشيئا والتأثر كذلك كافادة النار الحرارة
في الماء واستفادته الحرارة وهما من المقولة والايجاب فعل بالمعنى الاول فليس مقولة حقيقة
بل مقوليته بالمجاز والاعتبار ومثل هذا الفعل والانفعال لا يمتنع اتحادهما فان الكلام
النفسي امر واحد وهو كيف وان لم يطلق عليه لفظا وهو نفس طلب فهو باعتبار انتسابه الى الطالب
ايجاب وباعتبار انتسابه الى المطلوب وجوب وبما ذكرت لا صعوبة عليك في حل عبارة الكتاب
فتدبر وليعلم ايضا ان الايجاب والوجوب اضافتان اي متضايفان واتحاد المتضايفين بعيد
محض والجواب ان الايجاب له معنيان الاول المعنى المصدري وكذا الوجوب ويمكن دعوى
اتحادهما والثاني مصداق هذين المفهومين ومدار انتزاعهما ولا بعد في اتحادهما فانه لا تمايز بين الوجوب
الا باعتبار تعلق الايجاب فان قلت انهم يقسمون الحكم الى الايجاب والوجوب نفس تقسيمهما قلنا بل
يقسمون الى ما يعبر عن الوجوب هذا غاية التوجيه في هذا المقام ثم خطاب الوضع اضافي وهو الخطاب
الالهي المتعلق بفعل المكلف بغير الاقتضاء والتخيير وهي الاحكام الاضافية اعتبر فيها الاضافة الى الحكم
التكليفي فمنها الحكم على الوصف بالسببية السبب في الاصطلاح الوصف المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفا
لثبوت حكم شرعي وهي بالاستقراء وقتية منسوبة الى الوقت اي كون الوقت معرفا لحكم شرعي بنص
الشارع كالدلوك لوجوب الصلوة قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية المراد بها غير الوقتية
كالاسكار للتحريم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وروي ايضا كل خمر حرام يعني والسكر من
كل شيء وصحح الشافعي رحمه الله تعالى ان الحكم المتعلق بوصف مشعر بالعلية ومنها الحكم بكونه اي بكون الوصف
مانعا اما للحكم كالابوة في القصاص فان القتل موجب للقصاص والقرابة الابوية مانعة عن الوجوب او للسبب اي

الحكم لكون الوصف مانعاً عن سببية السبب كالدين في الزكوة فان المال النامي سبب لوجوبها
والاشتغال بالدين سالب للسببية فان قلت انه مانع عن الوجوب الذي هو الحكم قلنا اعتباران اعتبار انه مانع
عن السببية بهذا الاعتبار من القسم الثاني واعتبار انه مانع عن السببية المفضية الى منع الحكم من الاول بالعرض
فان قلت ما الفرق بين مانعية الابوة والدين فان الابوة ايضاً مانع عن انعقاد السبب في حق الاب كما ان الدين
مانع عن السبب في حق المديون قلنا ان الشرع جعل القتل سبباً قال الله تعالى النفس بالنفس والعين بالعين
والاذن بالاذن والجروح قصاص فالسبب وهو القتل منعقد لكن يختلف حكمه وهو وجوب القتل بالابوة وعدم تقوم
لا يخلو عن دغدغة تدبر ومنها الحكم لكونه شرطاً للحكم كالقدرة على التسليم للبيع والشرط ما يكون عدمه
مانعاً عن الشيء فان حسن البيع وجوازه حكم والقدرة شرط فان عدمها مانع عن انعقاده او للسبب كالطهارة للصلوة
وسببها تعظيم الله تعالى بها او شرط الطهارة والان نشرع في مسائل الاحكام ونقدم عليها تعريف الواجب وهو
وان فهم وهو مما سبق لكن المقصود التعريف التوقف الذي اوردوه وبه يتضح التوقف السابق حق الاتضاح
وهو ما يستحق العقاب تاركه اي الفعل الذي خطاب الشرع باستحقاق العقاب على الترك فيرد انه فرع
ما يترتب وروده من ان الحسن عندنا عقلي فالفعل الحسن حسن قبل ورود الشرع وهو معتبر باستحقاق
العقاب فيجب ان يكون واجباً قبله فلا يكون الحكم من الشرع بعد وقوله عقلي اعتقاداً بامر لا يتعلق
بيان الاحالة الاول نظر الى مذهبنا فان الحسن والقبح عقلي عندنا وبهما استحقاق الثواب والعقاب والثاني
نظر الى مذهب الاشعرية فان عنده لا استحقاق للعبد الا باعتبار ان العادة الالهية جرت بان
يوصل الفاعل الثواب ويوصل التارك العقاب وهنا بحث لانه لا تأثير لغير الله في العالم اصلاً فهاهنا
ايصال الثواب مع الفعل مصاحبة اتفاقية فلا استحقاق الا على طريقة جري العادة الالهية والمخلص
بادخال غيره تعالى في المؤثرية وان كانت ناقصة ولقد اكثروا في هذا المقام فان قلت لو كان
الواجب موجباً لاستحقاق العذاب يلزم ان لا يتخلف عنه العقاب فيلزم ان لا ينفع التوبة والشفاعة

والشفاعة قلنا ان التخلف للعفو والعفو من الكرم الالهي وهو لا ينافي الا استحقاق ومثل
هذا في القصاص والديون وذلك لان النفس الانسانية بالافعال الرذيلة تكدرت و
اذا تابت و تحلت بالطاعات الحسنة زالت الكدورة فاستحق العفو واذ هو تعالى رحمن وغفور
رحيم يرجى منه تعالى ان يعفو وبهذا التفصيل في علم الكلام وقيل في تحديده ما اوعد بالعقاب على تركه
وأورد عليه بانه يلزم على ان لا يصح العفو اجاب عنه بقوله ولا يخرج العفو لان الخلف في الوعيد
جائز دون الوعد وحاصل ان الايراد كان قائلا بان الفعل الواجب المتروك المعفو ان لو
لطف فقد يقتضي اختلال الحد فاجاب بانا لا نم ان ممتنع فان الخلف في الوعد ممتنع دون الوعيد ورد هذا
الجواب بان تجويز جواز الخلف في الوعيد غلط بان العادة ان الله تعالى اخبر وكل خبر من الله تعالى فهو صادق
قطعا فهو صادق قطعا البتة والخلف ينافيه فهو غلط وهو المدعى فان قلت يمكن ان يكون الايات
الواردة في الكلام الالهي انشاءات فالصغرى ممنوع اجاب عنه بقوله وتجويز كونه اي كون الايات انشاءات
للتخويف كما قيل به في حواشي الفاضل ميرزاجان المعلقة على شرح المختصر عدول عن الحقيقة بلا سبب
فانا سنبين ان الايات الموعدة لا يصح بلا ارتكاب هذا الوجه البعيد والعدول عن الحقيقة بلا
موجب غلط كما سيجيء في باب الحقيقة والمجاز ان شاء الله تعالى لعل ان مثله يجري في الوعد ايضا فانه
يمكن ان يقال ان النصوص الواردة في الوعد انشاءات للترغيب كما ان الوعيدات
انشاءات للتخويف في مقدمات المعاد وهو مفتوح اقول لو تم هذا الجواب الذي قيل في
الحواشي ليدل على بطلان العفو مطلقا والكلام في نحو وجه بعد تسليم وجوده وحاصل ان حمل الايات
على التخويف مبني على انه لا عذاب فان العذاب الواقع في النفس انما اورد فيه للتهديد بدون الواقع فلا
عذاب فلا عفو والكلام انما هو على تقدير وجوده فلا بد ان نقول ان الايعاد في كلامه تعالى
مقيد بعدم العفو فقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها معناه ان جزاؤه انما هو على

لقدير عدم العفو ومثل هذا كثير في الكلام الانساني وبهذا في الكلام النبوي هذا وتقول المتمسك بحبل المتين ان ظاهر الوعيدات اخبارات والعفو جائز عن كل معصية عندنا سوى الكفر فلا بد
من ارتكاب تجوز في الحذف والاضمار او تجوز في اللفظ والنوع وقد اكثر الفاضل حمله على التجوز في النوع وقد تحقق
في المبادي اللغوية ان لا ترجيح للاضمار على المجاز فاندفع الايراد القائل بانه عدول عن الحقيقة لا موجب
وكذا الثاني القائل بالاولوية فان هنا مرجحا باعثا على ما هو العدول وهو في الوعيد لم يوجد فلم يحمل على
غير الظاهر لانه اوليائه المعاد والتخويف دال على استحقاق العذاب على الشرك والملاق
المستحق العذاب معفو في الاثم الملازمة القائلة لو تم لدل على بطلان العفو مطلقا فتامل وليعلم ان
حديث التخلف ليس من الضروريات في هذا المقام فان القول بالانتفاء كاف
في دفع الاعتراض وحاصلها ان جزاء ذلك الفعل هذا فلا لزم محذور اصلا انما يلزم لو كان خبرا فيجب لقد لقد
ولو قيل بالخبرية والتخويف لا ينافي ذلك الا بالارادة ثم الاقرب في المقام ان حديث التخويف غير
صحيح فان العفو انما هو بعض عصاة المؤمنين والآيات المتضمنة الوعيد شاملة للكل فالتخويف الكامل
بالنظر الى البعض ولا تخويف بالنظر الى غيره فالعبارة غير صحيح والا فغير صحيح فتدبر فلا بد من الحمل
على المجاز او الاضمار فافهم واحسن تدبر المتصير مسئلة الواجب على الكفاية ما وجب على الكل اي كل واحد بثبت
ويسقط بفعل البعض هذه المسئلة من الفقه فان الوجوب من المحمولات الفقهية فهي ها هنا
العرض الذاتي لنوع الموضوع الذاتي لانه الواجب على الكفاية قد فسر في الفقه بما وجب على الكل الساقط
بفعل البعض وههنا لا يليق هذا التفسير فلا بد من توجيه الشارح او لعل لفظها فالمراد به الواجب
الذي خوطب به الكل والاثم لو لاوي واحد فالمختار رفيه انه وجب على كل واحد قدمه كل
مشغول به وساقط بفعل البعض وفسر الكل بكل واحد احترازا عن الكل المجموعي وذلك كصلوة
الجنازة والجهاد وينبغي ان يكون النزاع في السنة على الكفاية والمندوب كذلك فان المنشاء واحد

واحد وقال العلامة الاولى ان يعرف الايجاب الى الجمع فان الايجاب اذا تعين على كل واحد فاسقاطه
عن الباقين يكون رفعا للطلب وهو انما يكون بالنسخ اتفاقا ولا يلزم هذا الفساد ان قيل
بالوجوب على الجمع فانه لا يلزم من هذا الوجوب الوجوب على كل فيكون نحو قم كل مشغوله اذا اجتمعوا
كالجمعة فانها مفروضة على الكل اذا اجتمعوا فان الجماعة شرط فاذا تركوا فاطبه الائمة بالذات لكن
يسقط بالبعض ورد عليه بانه لا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بالنسخ كما ذكره
العلامة وقد يكون لانتفاء علة الوجوب كما فيما نحن فيه وهذا ليس بنسخ وتصويره ان
الجهاد مشروع لاعلاء كلمة الله وهو ان يحقق باداء البعض فلا حاجة الى اقامة كل وهذا
كما اذا جن المكلف فانه يسقط عنه الصلوة مع انه لا نسخ والنسخ ليس الا رفع الحكم وههنا
الحكم ثابت لكنه ارتفع الحاجة فارتفع الاداء وليس العبد المعتصم بحبل المتين يدري الفرق
بين الايجابين في لزوم النسخ بل هما سواسيان فتدبر فالعدول عن الصواب بهذا الحسبان ليس في موضعه
فتدبر وقيل الواجب الكفائي ليس بواجب على كل بل هو واجب على البعض واختاره صاحب
المحصول والسبكي وقال العلامة اختلفوا في هذا البعض فقيل هو واجب على واحد اي واحد
كان وقيل واجب على من شهد الشيء كصلوة الجنازة وقيل على البعض معين عند الله تعالى
منكر عندنا ويقول المعتصم بحبل المتين ان الايجاب على الكل بعيد فان منهم من لا يقدر على
الاقامة كما اذا فرض موت شخص في الصين ولا شبهة في ان المغاربة لا يقدرون على الصلوة
على ذلك الميت فينبغي ان يراد القادرون ولو وجد رواية صريحة في ذلك يلزم ذلك
ولكن ذلك كالصريح فهذا البعض ان اراد بالشاهد اعم من ان يكون واحدا او متعددا فهو
مذهب الجمهور على الارادة القادرين لما اثم الكل بتركه اي بترك ذلك الواجب اذا ظنوا ان
غيرهم لم يفعل وحاصله ان الواجب الكفائي لو لم يكن واجبا على الكل لم يكن التارك آثما اذا ظن ان

غيره لم يفعل اما الملازمة فلان ترك غير الواجب غير موثم واما بطلان التالي فبالاتفاق ويمكن
ان يحرر على الشكل الاول فيقال ان تاركه اثم وكل فعل تاركه اثم فهو واجب فان الاثم بدون
الوجوب غير معقول وفي الحاشية وفيه نافيه وجهه يحتمل الامرين الاول ما يجيء في المذهب
الثالث ان شاء الله تعالى فانتظره والثاني ان من الاحتمالات الوجوب على الكل اما هو كل
اي المجموع وحينئذ اثم التارك يحتمل ان يكون اثمه بالعرض فان الاثم على الكل بالذات فان
الاثم بالذات من وجب عليه وترك وقيل ان الوجوب على الكل غير معقول الا الوجوب على
كل بشرط الاجتماع فكل وجب عليه امران الاول فعل الواجب والثاني الاجتماع فبالحقيقة هذا
مذهب المجموعي مع امر آخر ويدفعه بالنصوص فان شاكله قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وقوله
تعالى واقيموا الصلوة وغيره واحدة وايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لم يصل على
المديون ويامر الامة بالصلوة وهو يدل على عدم لزوم الاجتماع قالوا لو سقط الواجب الكفائي
بفعل البعض وكل واجب يسقط بفعل شخص فهو واجب عليه فالواجب الكفائي واجب على البعض
اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو لم يكن كذلك لما سقط واجيب على ذلك الفاعل فهو ليس لو وجب
على احد او هو واجب على الكل والاول بطلانه ضروري واما بطلان التالي فلانه لو كان واجبا
على الكل لم يسقط بفعل غيره وقد سقط بفعل البعض وهو غير الكل ولا يعارض بانه واجب ساقط
بفعل الكل واه لان لهم ان يمنعوا ان السقوط بفعل الكل فان البعض موجود في الكل وهو
الواجب عليه فالسقوط بفعله لا بفعل الكل وهذا اقرب من المجادلة فان الواجب
الكفائي لما يسقط بفعل البعض يسقط بفعل الكل ولكن تنقيم هذه المقدمة قلنا لا نم ان
كل واجب سقط بفعل شخص بالمرة فهو واجب عليه وما ذكروا في بيانه انما هو اذا المقصود من
شرعية الواجب الكفائي وجود الفعل من اي واحد كان فاوجب على الكل ليوجد به كل احد وقد وجد

وقد وجد لذلك سقط عن الباقين وسنشير الى منع قوله كسقوط ما على الكفيلين الكفيل والاصيل
باداء احدهما وهو الكفيل فان المقصود وصول المال وقد وصل وظن انه قياس على الكفالة
فاورد بان حاصله ح ان سقوط الواجب بفعل الغير غير بعيد كسقوط الدين عن الاصيل باداء
الكفيل مع انه واجب على الاصيل وفيه نظر فانه ان اريد ان الاداء واحد واجب على
كل ساقط باداء واحد فهو المتنازع فيه ومعنى ان الخصم ان يمنعه وكيف لا والقائسون الغا
لا يسلمونه فان الحنفية يقولون ان الاداء على الاصيل وانما الكفيل عليه حق المطالبة وان
اريد انه واجب على واحد معين كالاصيل على مذهب الحنفية وساقط باداء الآخر بتبرعه عنه
فان اداء الكفيل اداء الاصيل وكالة مع ان الفرق واضح بان المقصود في المالي وصوله
وفي البدني الفعل ولا ثبوت لفعل احدهما عن الآخر والجواب كما اشير اليه ان المقصود
الاستناد وهو حاصل فان قلت انه من الضروريات ان حقيقة الايجاب هو شغل الذمة
ولا خلاص عنه الا بالفعل قلنا استبعاد فانه ربما يكون المقصود من ايجاب الفعل وجوده
ممن وجب عليه فافهم وقالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به وتقريره على
ما في شرح المنهاج وبعض شروح المختصر ان حاصل القياس على الواجب المخير وتقريره ان
الابهام في المكلف كما في المتنازع فيه كالابهام في المكلف به كما في خصال الكفارة وهو
جائز فهو كذلك وهذا غير منتج للمطلوب فان قصوى امره الجواز والمقصود ان الواجب
الكفاية كذلك لا انه يجوز ان يكون في العالم واجب والواجب عليه مبهم مع انه قياس مع الفارق
والاوضح ما في شرح المختصر ان تقريره ان ذلك الواجب لا شبهة في انه يسقط بفعل البعض
ويؤدي بفعل الكل القاضي وجب عليه امر مشترك بين الكل والبعض ولا مانع عنه
الا الابهام وهو لا يصلح مانعا فان ابهام المكلف كابهام المكلف به وهو جائز فهو جائز

يتحقق

وبهذا ظهر انه لو اورد عليهم ان الايجاب على البعض يفضي الى ابهام المكلف وهو باطل بمحاذاة التسوية
المذكورة قلنا لا نم ان ابهامه وتوقف قولك ان الابهام مبين سيان قلنا نم فان الايجاب على المبهم مستلزم
تأثيمه اذا ترك الكل وتأثيم المبهم غير معقول فان حاصل التأثيم استحقاق العقاب ولا استحقاق يصح
ان يعذب ولا يثيب الا بالتعيين وهو لم يكن مستحقا بخلاف الواجب المخير فانه لا يلزم منه تأثيم
المبهم وانما يلزم تأثيم التارك للكل فالفرق واضح واعترض في شرح المنهاج بان البعض غير
معين بمعنى انا لا نعرف التعيين لا انا عرفنا عدم التعيين فيجوز وجوده في الخارج والجواب عنه ان
الاثم من العوارض الخارجية فيقتضي اتصاف الموضوع في الخارج وفيه لا وجود لذلك الغير
المعين الا مع التعيين غاية الامر ان الوجود واحد الموجود اثنان كما حقق في غير هذا الفن
فيكون ذلك المعين موصوفا بالاثم والكل سواء فان كان البعض اثما دون الاخر
يلزم الترجيح من غير مرجح او لم يكن واحد منهم اثما وهو خلاف المفروض او الكل اثم وهو المطلوب
قيل في رد هذا الجواب انه انما يرد لو كان مذهبهم اثم الواحد المبهم بتركه ولكن ليس بل مذهبهم اثم
الكل بسبب ترك البعض فالاثم كل واحد وهو ليس بمبهم وذلك لان من وجب عليه واجب
غير معين وتركه انما يتحقق اذا ترك الجميع فالاثم انما يأثم بترك الكل فهم الاثمون لكن ترك
البعض فتدبر قلنا ترك البعض يقتضي اولا وبالذات اثم البعض لانه من وجب عليه وترك الواجب
ممن وجب عليه معصية عنه وليست معصية عن غيره فهو الاثم بالذات وان كان يؤول
ترك البعض في ضمن ترك الكل الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض وانت تعلم انما يصح لو كان الجميع
ممن وجب عليه بالعرض فلم ان يلتزموه ولا يخلو عن بعد فان الواجب انما وجب على البعض
وهذا الوجوب ليس يفضي الى الوجوب الى الكل فانهم اقول الكل من فرد البعض المبهم فهم لم يريدوا
بالبعض البعض فقط بل يشمل البعض والكل الضافي وجب عليه جنس المكلف سواء كان واحدا

كان واحدا او بعضا فالكل من افراده فان الكل اذا اتوا بذلك الواجب اتوا بما وجب عليهم اتفاقا
فاثم الكل فرد من اثم البعض وهذا النحو من التأثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل
نعم المبهم الغير المجامع للكل ايا من حيث انه مبهم غير معقول فتفكر ولا يخفى ان الوجوب
على البعض المبهم انما يوجب تأثيمه وهو بريء من الاستحالة فان قلت ان التأثيم انما يتحقق
بالترك وترك البعض المبهم ليس يتحقق الا بترك الجميع قلنا لا شبهة في ان الترك
متعدد فهي ان نسبت الى الكل فهي ترك الكل وان نسبت الى البعض المبهم فهو
تركه بالذات فترك الكل مقدمة الواجب وليس فيها معصية وجملة الامر ان الاثم انما هو ممن
وجب عليه ولا ينفع القول بان الكل من افراد البعض الا ان يكون الوجوب على ما صدق
مفهوم البعض سواء كان هو الكل او الواحد فالابهام انما هو في التعبير دون المعبر عنه فهذا
بعينه مذهب الجمهور ولا خلاف الا في اللفظ فانهم قالوا مستدلين ثانيا بالسمع قال الله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم اي هلا خرج من
كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم والطائفة اسم للجماعة المنكرة فافاد
ان التفقه والانذار على طائفة لا على كل طائفة قلنا قوله تعالى المذكور يدل بالسقوط بفعل البعض
فالتخصيص على اقامة البعض على انهم كافون فلا حاجة الى تكليف الكل بذلك مع ان لهم مصالح
اخر ويدل على ان التفقه في الدين فرض عين لا فرض كفاية قال صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل
مسلم ومسلمة جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب على الكل والسقوط بفعل البعض من المعقول
والمنقول والمثبتة للوجوب على البعض المبهم ثم اعلم ان الشيخ ابن الهمام قال في التحرير يشكل
الوجوب على الكل بسقوطه بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الصحيح عند
الشافعية مع انه لا وجوب عليه لان السقوط انما يتم باداء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب

كون اهل الكفر الطاغون مثلا او اسلامهم عن اخرهم او بالنسخ والكل مفقود عنها فان الصبي لا يجب عليه
شيء ليسلم على مذهب الشافعي وكذلك النسخ فان الناسخ والكل منقطع وكذا اعتراء الوجوب فانها نعظم الله تعالى
باق لقول الا اشكال فان ذلك سقوط الدين باداء المتبرع فان الدين ليس بواجب عليه فقد سقط
الواجب باداء غير من وجب عليه وذلك لحصول ما شرع لاجله وهو اداء حق الميت
وليعلم ان كلام الشيخ الى لو كان واردا عليهم لكان واردا على الجمهور القائلين بتجويزهم السقوط بفعل
البعض لتجويزه على ما عرفت اي صلوة الجنازة وكم جنس على زيد فالسقوط اما باداء او بانتفاء محله
الوجوب او النسخ والاخيران منتفيان بقي الوسط وهو متحقق في اداء الصبي ايضا فلا اشكال
فان قلت انهما قد سقط باداء من وجب عليه عن الباقين بخلاف الصبي قلت كما ان القول بالسقوط
الدين عليه يستبعد السقوط عن من وجب عليه باداء من لم يجب عليه بالمرة يستبعد ايضا السقوط عن
من وجب عليه باداء من وجب عليه الاخر فان اجيب بحصول المقصود اجيب في الصبي ايضا مع ان له
امثالا نعم ان كان الشافعي فيه مستدلا على مذهبه بالقياس على اداء المتبرع الدين فيرد عليه ان المقصود
في الماليات وصول المال الى صاحب الحق ولذلك لو ظفر بجنس حقه بدون اعطاء المديون حقه لكفى ولا يطالب
بالاعطاء فاداء المتبرع كاف بخلاف البدنيات المحضة فان المقصود منها الفعل ممن وجب
عليه فقد اتى بالفعل وسقط عنه بالذات وحين استلزم اداء حق الميت سقط عن الباقين بخلاف
الصبي فانه لم يوجد عنه الفعل الواجب فلا سقوط عنه ولا اداء لحق الميت فان حقه اداء الفعل الواجب
وهو لم يحصل فالقياس مع الجامع للفارق فتدبر مسئلة الايجاب ان او من امور معلومة صحيح وهذه المسئلة
على ما قيل بما تقدم انها من الفقه ويصح ان يكون من اصول الفقه وبتاويل انه يصح ان يرد دليل
سمعي دال عليه ويصح ان يكون من الكلام وبتاويل انه يصح ان يورد الشارع الشريف ولذلك وهو
الواجب المخير اي ذلك الامر كخصال الكفارة وقيل ليس يصح ذلك الايجاب بل الكل واجب فيه اي المبهم

ايجاب المبهم ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض كما في المسئلة الكفائية فان الواجب فيها على الكل
ويسقط بفعل البعض وترجمة هذا القول في المشهور بان الكل واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال
بالجميع ولا يجب الاتيان به واعترض الحنفية عن حجتهم بان المكلف لو اتى بواحد لا يأثم البتة بالاجماع
فليس الكل واجبا فرد عليه بان معنى الايجاب عليه بالكل قد عرفته فلا شناعة في عدم الاثم ورد عليه
بانه حينئذ يصير الخلاف لفظيا وهو بعيد عن العلماء وجزم القاضي البيضاوي بلفظيته وانت تعلم ان
ان القول بالخلاف اللفظي اهون من نسبة الخطاء الفاحش فلو اتى بالجميع يستحق ثواب
واجبات وحاصله ان مذهب هؤلاء ان كل واحد منها واجب فلو اتى بالكل امتثل بالاتيان بالكل
فاستحق ثواب واجبات ولو اخل بالكل استحق عقابات ولكن اذا اتى بواحد يسقط الآخر
وهذا في الحقيقة آيل الى التخيير بين الكل والبعض والفرق ان الواجب بالذات هو التخيير احدها
وفي هذا القول الكل بالذات وهذا خلاف قول الجمهور فانه لو اتى بالكل انما امتثل باعتبار انه
اتى بواحد منها ويستحق ثواب واجب وان اخل بالكل استحق عقابا واحدا لاخلال بواجب واحد
وهو احدها فبين القولين فرق جلي فمن ارجع النزاع الى اللفظ لم يأت بشيء وهذا مذهب المعتزلة
وقال شارح المنهاج بان بعضهم قالوا لو استحق ثوابات وعقابات كما علمت فاندفع
ما تراءى ورده ان هذا النقل المذهب ولا يكفي فيه الاحتمال فافهم اقول يرد عليهم ان ذلك
فرع امتناع الجمع وقد لا يجوز كنصب امامين مستعدين للامامة وقال العبد المتوسل الى الله تعالى ادام السنة
والمندوب يحوي السنة الاقدام فان ادلة الفريقين متنافية في الكل ودفعه تغير ان من الواجبات
ما هو يتساوى بواحد من امور كالقراءة فان الفرض يتساوى بالآية والآيات وكذا الصلوة
في اول الوقت وفي وسطه وآخره ولا شبهة لعاقل النزاع في مثل هذه الامور فانها واقعة لا مرد لها
فالصالح الى الايجاب الواقع من الشارع في امور وفيه نظر ستعلم ان شاء الله تعالى

والضا ان مذهب المعتزلة هو وجوب كل بالذات فلا باس لو كان عائق منع عن القابع
الكل فيتعلق الى واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان كان النزاع كما علمناك فلا نم لان نعت احد المسندين
من قبيلة التنازع فيه بل الواجب انما هو نصب الامام مطلقا لا مرددا وقد عرفت الفرق فان
الواجب في احدهما هو الطبيعة اللابشرط شيء او الفرد المنتشر كما سبحانك والله تعالى في المطلق
والمقيد وفي الاخر احد الامور المرددة فمورد الوجوب كل على سبيل الترديد وان كان النزاع على
الاطلاق فلقائل الضا ان تقول ان الواجب والكل مع عدم الاجتماع مانع عن الاتيان بالكل معا
ولا تكليف بالمحال كما عرفت وذلك عدم استحقاق ثواب الواجبات لعارض خارجي كما في الصلوة
فانها في اول الوقت لا يجب مع تركه في الاخر مثلا فلا اشكال عليهم فافهم وفي بعض شروح المختصر ان هذا ليس
محلا للنزاع لتسليمهم انه لفظي فان صرت كلماتهم فان التصريح منهم بما يكفي برفع النزاع وتصريحهم باستحقاق
ثوابات وعقابات متحققة ولا يمكن التنافي الا بان يكون المصرح بالغلطة غيرهم ولا فافهم ثم
هذا الاحتمال مما لم يشتهر به قائله قال السيد قدس سره الشريف لا قائل بوجوب الجميع الا بعض المكلفين [illegible]
لا باعتبارهم وقيل ليس الواجب الكل ولا احدها مبهما بل معين عنده تعالى مستور عندنا وهو وقال بعض شارحي
المنهاج نسبه الاشاعرة الى المعتزلة وهم الى الاشاعرة فلم يتعين قائله واختلف في هذا المعين فقيل انه
يتعين بالفعل فيختلف الواجب وفان فعل المكلف لواحد فعلا يتبادر عليه عنده تعالى من ذلك الواحد المعين
وان اتى بغيره اولا فعلا يسقط الواجب عليه ورد هذا المذهب بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل
بمتثل فافهم وتفصيله ان الوجوب قبل الفعل لان الوجوب قبل الامتثال وهو مع الفعل والاخر
ظاهر اما الاول فلان الامتثال ليس الا ان ياتي المكلف على حسب ما كلفه المكلف مع نية انه ياتي
ما كلف به من حيث انه مكلف فلا بد من علم التكليف من قبل ولا بد الضا منه من قبل وهو المطلوب
ولا وجوب الا مع الفعل لان الواجب معين بتعيين الفعل هف وفي الحاشية اعلم ان

اعلم ان الوجوب طلب الفعل لا يكون قبل المطلوب والتعيين ولو في علم الباري عز وجل لان
العلم تابع للمعلوم انتهى فنقول ان تعيين الحاصل بالفعل والاداء في علم الحق تعالى لغو ظاهر لتعينه
للوجود في الخارج كيف انه حادث والعلم قديم وعلمه تعالى بفعل الافعال فنجوز ان الوجوب قبل
الوجود فالايجاب وارد على المامور به المفعول او المعلوم عنده ولا محذور فيه فان تقدم
الوجوب باق والاصلح ما قد قلنا ان الامتثال غير متصور على تقدير تعلق الوجوب بالمعين عنده
تعالى فان الامتثال لا بد له من تصور المامور وهو لا يعلم كما فهم ولعلهم ارادوا ان الواجب احد الاشياء
وانما يتحقق ذلك الواجب في الخارج في احدها معينا بالاداء فالله تعالى عليم لا يعزب عنه
مثقال ذرة عنه فالواجب من حيث يوجد في الخارج هو المتعين بالاداء المعلوم عنده
تعالى واليه اشير في المحكم ولا نزاع الا في اللفظ وقبل الوجوب فذلك الايجاب متعين
للتكليف لكن يسقط به وبالاخر ومثل مثل مسئلة التحري فان الواجب التوجه الى القبلة
وعند العجز يتادى بالتوجه اليها اذا كان المصلي مسامتا لها وبالتوجه الى غيرها اذا لم يكن مسامتا لها
وهكذا فيما نحن فيه فان الواجب احدها متعينا واذا لا يعلم فيجوز ان يتادى به وبالاخر ويرد عليه مثل
ما تقدم على المذهب الاول ويندفع عن الموضعين بالتزام ان الواجب في الحقيقة ممتنع الامتثال
فيصار الى الرخصة بان يودي ما يخطر بباله والكيف ما فيه لنا الجواز عقلا والنص دل عليه يعني ان لنا
دعويين الاولى الصحة وهي ثابتة فان العقل لا ينقبض عن ان يامر الامر بايقاع احد الاشياء
بحيث يخرج عن العهدة بفعل ايها شاء وهذا مما لا يمكن الانكار والثانية الوقوع وهو
بالنصوص قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة وصح في المبادي اللغوية ان كلمة او لاحد الامرين والاظهر ان الكل دليل واحد وتقريره
ان الدعوى الصحة الشرعية فنقول انه صحيح عقلا وقد دل النص عليه وكل جائز عقلا ودل السمع عليه

فهو صحيح معتبر شرعا في التعلق فاما ما يتوقف على حديث الجواز العقلي فان الدلالة السمعية كافية فان كل ما دل
عليه السمع فهو صحيح قلنا فيه اشارة الى دفع ما يتراى وروده من ان السمع الكاشف من خلافه للعقل
لابد من البناء بل في النصوص الدالة على مساواته ما يجب الاثبات ان العقل لا يقتضيه بل يجوزه
فانهم قالوا في نفي التخيير اي قال المعتزلة القائلون بايجاب الكل المسقوط بفعل البعض اولا ان ايجاب
احد اشياء مبهما ملزوم ايجاب غير المعين وغير المعين مجهول وكل مجهول مستحيل وقوعه في الخارج
لان كل موجود في الخارج متعين معلوم فلا شيء من غير المتعين بموجود في الخارج وكلما استحيل وقوعه
لا تكليف لما استحيل في مستقبل القول انه والله تعالى فلا تكليف به اي باحد الاشياء واذ هذا
الدليل لا يمس علماءنا بخصوص قال في نفي التخيير قلنا لا نم ان ايجاب احد الاشياء ملزوم ايجاب
المجهول وان اريد انه مجهول من حيث التعيين قلنا مسلم ولا ضير كيف انه معلوم من حيث
انه واحد وهو مفهوم الواحد من الثلث او الاثنين او الاربعة فصاعدا وانما قال الثلثة لان خصال
او لا خصال الكفارة وفيها الواجب الواحد من الثلث ونقول ذلك الواحد بوقوع الكل اي كل واحد
فلا استحالة في الايقاع وانما المستحيل ان يكلف بالفعل اي بايقاع احد الاشياء غير معين من حيث انه غير معين
في الخارج وهو موهوم ويتقض دليلهم بسائر الايجابات فانه ليس يجب الواحد المعين من افراده
بل المطلق وهو مستحيل الوجود في الخارج والجواب الجواب وايضا قالوا انا نتنازع في الكل فيدفع بانه محال لو
صريحه وليعلم ان دليلهم ان تم دل القاطع على بطلان المذهبين الاخيرين فان تخصيص ان المامور به
مجهول وهو لا يصلح ان يكلف به وهذا العينية الي على ان الواجب لا يجوز ان يكون معينا بالفعل او
تعالى لانه مجهول عند المكلف فيدل بعض علمائهم ما يدل ان الواجب الجميع او واحد منها المعين في العلم او
بالاداء او في نفس والكل تكليف بالمجهول وقالوا ثانيا ان الواجب لو كان واحدا منها احد الاشياء لكان مخبرا
والتالي باطل فهو ظاهر واما الملازمة فوجه ان الواجب احدها والتخيير فيه منافيا فان ضرورة ان الواجب

ان الواجب هو احدها وهو امر واحد معلوم والتخيير في امر واحد فانه يقتضي التعدد فهما متنافيان قلنا
اولا منقوض بنفسه فان الواجب الكل والواجب المخير متنافيان وقلنا ثانيا لا نم ان
الواجب لو كان احدها لم يكن مخيرا لان اريد سلب التخيير السلب على الاطلاق وانما يلزم لو كان محل
التخيير والوجوب واحدا وهو مم اذ ليس الواجب هو المبهم والمخير فيه المتعينات ولا تنافي نعم لو كان
الواجب الذي هو مفهوم احدها هو المخير فيه لكان يرد ما ذكره بل هو مخير فيه باعتبار تضمنه
الخروج عن العهدة باي امر شاء من تلك الامور وكذلك الا وجوب المبهم مع التخيير في المتعينات
جائز كانه قال قائل ان هذا التجويز امر محال فان المبهم لا تحقق الا في المتعين فوجوبه وجوبه وقلنا
هذا الا كوجوب الانسان مع امكان كل فرد منه اجابت بانه جائز بل واقع كوجوب احد النقيضين مع
امكان كل منهما ولا امتناع فيه فان ارتفاع النقيضين ممتنع بالذات فنقيضه وهو تحقق احدهما
واجب بالذات مع ان كلا منهما ممكن ضرورة ان زيد قائم ممكن وكذا ليس بقائم ومثاله في الشرعيات
وجوب المطلقات فان حقيقة الصلوة واجبة وليس بواجب كل فرد منها فالمخير فيه المتعينات
والواجب المبهم وقالوا ثالثا الوجوب بالجميع في المخير كالوجوب على الجميع في الكفاية فان المقتضي فيه
واحد وهو حصول المصلحة بالمبهم وما صل القياس على الواجب الكفائي بجامع ان المقصود حصول
المصلحة بالمبهم فان المقصود من شرعية صلوة الجنازة اداء حق الميت بالصلوة احد من الناس
ولذلك لو اتى البعض دون الاخر مع القدرة لسقط لان المقصود حصل الكفارة بالمباشرة بواحد
من تلك الامور وفي الكفائي وجوب على الكل فكذا ههنا قلنا اولا ان هذا قياس في موضوع فان
النص قد دل على وجوب واحد من الاشياء دون الكل وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه بين
في الايجاب على واحد منهم تأثيم مبهم والتأثيم واحد لا بعينه غير معقول فاما ان يجب على البعض معين
وهو باطل لانه يلزم الكل والقضاء ان النصوص الدالة على الوجوب الكفائي لم يرشدنا الى الايجاب على

قوله الكل صح

فالايجاب على واحد كلي غير معقول

فهو صحيح وتحقيقه قال قلت فيما قبله حيث جوز العقل فان الدلالة السمعية كافية فان كان دال
على السمع فهو صحيح قلنا هذا اشارة الى دفع ما يتراءى وروده من ان السمع الكاف ان كان مخالفا للعقل
لا بد من التاويل فالنصوص الدالة على مساواته فانحصر الاثبات ان العقل لا يستقل به بل يجوزه
فافهم قالوا في نفي التخيير اي قال المعتزلة القائلون بايجاب الكل المسقوط بفعل البعض اولا ان ايجاب
احد اشياء مبهما ملزوم ايجاب غير المعين وغير المعين مجهول وكل مجهول يستحيل وقوعه في الخارج
لان كل موجود في الخارج متعين معلوم فلا شيء من غير المتعين موجود في الخارج وكلما يستحيل وقوعه
لا التكليف به لا يصح في مستقبل القول ان الله تعالى فلا تكليف به اي باحد اشياء واذ هذا
الدليل لا يمس علماءهم بخصوصه قال في نفي التخيير قلنا لا نم ان ايجاب احد اشياء ملزوم ايجاب
المجهول وان اريد انه مجهول من حيث التعيين قلنا مسلم ولا يضر كيف انه معلوم من
انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلث او الاثنين او الاربعة فصاعدا وانما قال الثلثة لانه يشتمل
خصال الكفارة وفيها الواجب الواحد من الثلث ويقع ذلك الواحد بوقوع الكل اي كل واحد
فلا استحالة في الايقاع وانما يستحيل التكليف بالمعدوم اي بايقاع احد الاشياء غير معين من حيث انه غير معين
في الخارج وهو ممنوع وينتقض دليلهم بسائر الايجابات فانه ليس يجب الواحد المعين من افراده
بل المطلق وهو مستحيل الوجود في الخارج والجواب الجواب قالوا ثانيا نقع في الكل فيدفع بانه مجادلة
صريحة وليعلم ان دليلهم [illegible] على بطلان المذهبين الاخيرين فان تلخيصه ان المامور به
مجهول وهو لا يصح ان التكليف به وهذا بعينه يدل على ان الواجب لا يجوز ان يكون معينا بالفعل او علما
تعالى لانه مجهول عند المكلف فيدل على ما علم [illegible] ان الواجب الجميع او واحد ما المعين في العلم او
بالاداء او في نفسه والكل تكليف بالمجهول وقالوا ثانيا ان الواجب لو كان احد الاشياء لكان مخيرا
والثاني باطل وهو ظاهر واما الملازمة فتوجيهه ان الواجب احدها والتخيير فيه ينافي ضرورة ان الواجب

او واحد ما

ان الواجب في احدها وهو امر واحد معلوم ولا تخيير في امر واحد فانه يقتضي التعدد فهما متنافيان قلنا
اولا منقوض بنفسه فان الواجب الكل والواجب المخير متنافيان وقلنا ثانيا لا نم ان
الواجب لو كان احدها لم يكن مخيرا الا ان اريد سلب التخيير السابق على الاطلاق وانما يلزم لو كان محل
التخيير والوجوب واحدا وهو مم اذ الواجب هو المبهم والمخير فيه المتعينات ولا تنافي نعم لو كان
الواجب الثاني هو مفهوم احدها هو المخير فيه لكان يرد على ذلك بل هو مخير فيه باعتبار تضمنه
الخروج عن العهدة باي امر شاء من تلك الامور وذلك اي وجوب المبهم مع التخيير في المتعينات
جائز كانه قال قائل ان هذا التجويز امر محال فان المبهم لا يتحقق الا في المتعين فوجوبه وجوبه وحل
هذا الا كوجوب الانسان مع امكان كل فرد منه اجاب بانه جائز بل واقع كوجوب احد النقيضين مع
امكان كل منهما ولا امتناع فيه فان ارتفاع النقيضين ممتنع بالذات فنقيضه وهو تحقق احدهما
واجب البتة مع ان كلا منهما ممكن فرفعه ان زيدا قائم ممكن وكذا النقيض ومثاله في الشرعيات
وجوب المطلقات فان حقيقة الصلوة واجبة وليس كل فرد منها فالمخير فيه المتعينات
والواجب المبهم وقالوا ثالثا الوجوب بالجمع المخير كالوجوب على الجمع في الكفاية فان المقتضي فيه
واحد وهو حصول المصلحة بمبهم وحاصل القياس على الواجب الكفائي بجامع ان المقصود حصول
المصلحة بالمبهم فان المقصود من شرعية صلوة الجنازة اداء حق الميت بالصلوة احد من الناس
ولذلك لو اتى البعض دون الآخر مع القدرة لسقط لك المقتضي بحصول الكفارة بالمباشرة بواحد
من تلك الامور وفي الكفائي يجب على الكل فكذا هاهنا قلنا اولا ان هذا قياس في موضع فان
النص قد دل على وجوب واحد من الاشياء دون الكل وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه
في الايجاب على واحد منهم تاثيم مبهم وتاثيم واحد لا بعينه غير معقول فاما ان يجب على بعض معين
وهو باطل لانه يأثم الكل واتفاقا ان النصوص الدالة على الوجوب الكفائي لم يرشدنا الى الايجاب على

قوله الكل جد

فالايجاب على واحد

فرق بينهما او يحمل على كل وجه المط بخلاف ان اثم بترك واحد يعني ان في ايجاب الامر امورا لا يلزم
الاثم واحد معين بترك احدها وهو معقول فان تركه بترك الجميع فلا محذور وحاصله ان الكلام في المخير
في الجامع او نقول ان النصوص الدالة على الواجب الكفائي ناطقة بانه واجب على الكل كما ذكرنا وفي
الواجب احد الاشياء على وجوب احد الاشياء فلا ينبغي العدول عنه الا الضرورة وهي ان ذلك الواجب
يسقط باداء البعض وهذا امارة الوجوب على البعض المبهم وهي لا تصح اعتبارها لانه مورد
الفساد فلا بد من الحمل على الظاهر الط ولا فساد فيه كما علمت وفيما نحن فيه لا فساد فيه بوجه
من الوجوه فانه غاية ما يلزم منه الاثم بترك واحد ولا خلف فيه فيحمل على ظاهره نعم التعاكس
ليس في موضعه قالوا اولا علم الفعل فهو الواجب هذا استدلال القائلين بوجوب واحد معين في علم
الله تعالى او تعيينه بالاداء وحاصله ان الواجب تعالى الامر عالم بالجميع فيعلم ما يفعل المكلف لوقوعه
ويعلم ما لا يفعله لعدم وقوعه فالواجب هو المعقول لامتناع ايجاب ما علم عدم وقوعه قلت
ان الواجب المفعول لكونه احدها لا لخصوصه وحاصله ان الواجب تعالى العالم بما اوجب
فاذا كان الواجب احدها فيعلم ذلك فكل ما يفعله المكلف يعلمه تعالى انه وقع وهو الواجب
من احد الاشياء لا لخصوصه فاوجب ما علم وما علم الا ان المكلف يفعل ذلك الواحد الذي
هو مصداق احد الاشياء الواجب ولم يعلم ان الواقع هو الواجب بخصوصه ثم ان علمه
تعالى بعدم الوقوع لا ينافي التكليف فان القاضي تكلف في الحاشية اقول يلزم منه انه لو لم يفعل
شيئا لم يكن شيء واجبا وذلك باطل اتفاقا الا ان يقال انه لو فعل الفعل فلك الشيء فيعلم
الموجود والمعدوم والحق ما ذكرنا فتنبه ولعل وجهه ان ذلك تكليف بالمعقول عقلا لا
يصح الامتثال قالوا ثانيا لا بد ان يعلم الامر الواجب فيكون معينا عنده تعالى هذا استدلال
القائلين بوجوب المعين عنده تعالى والتخيير وحاصله ان المبهم مجهول والواجب يجب ان يكون معلوما

ان يكون معلوما عند الموجب فلا يكون الواجب المبهم بل انما هو المعين من تلك الامور المسلمة ليس بل يكون واجبا
لما عرفت سابقا فالواجب واحد غير معين قلنا لا نسلم ان المبهم ليس معلوما عنده بل هو يعلمه بحسب ما هو عليه
وانما الواجب واحد لا بعينه فيعلمه بتلك الحيثية فان العلم تابع للمعلوم اي مطابق له والمعلوم لما كان
في الواقع احد الاشياء فالعلم متعلق به وقال الثاني لو اتى بالكل معا فالامتثال اما بالكل فيصح الكل او
بكل واحد فيلزم تعدد العلل التامة او بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المتعين ويلزم انه لو كان
الواجب احد الاشياء لم يكن الامتثال ولا المعصية فيما اذا اتى بالجميع والتالي باطل اما الملازمة فلانه
فلانه يجمع علمنا انه عاصي واما انه غير ممتثل فلان الامتثال اما لانه اتى بالكل فهو الواجب بعينه او لانه
اتى بالكل فهو الواجب بعينه لان المفروض ان الواجب احد الاشياء ومع انه باطل لانه يوجب تعدد
العلل التامة على معلول واحد لان الامتثال امر واحد يحصل بواحد او لانه اتى بواحد منهم وهو ايضا باطل
لانه معدوم في الخارج لان كل موجود متعين والامتثال انما يكون بالموجود او بواحد معين وهو المطلوب
والاظهر الاستدلال بالمنفصلة مع رفع بعض المقدمات لينتج وضع الثاني فتامل اقول ان الامتثال
بالكل قوله يلزم منه ان يجب الكل اقول لا نسلم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم لو لم يكن الكل علة
الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان المجموع هو العلة التامة ولا كلام في
فان الامتثال لو وقع بالكل فهو الواجب اذ هو فرد من افراده كما في الواجب المطلق الذي
له افراده ولا شبهة في ان الكل ليس بفرد من احد الاشياء واما حديث عدم الجزئين من المعلول
ففيه ايضا نظر فان مجموعهما اذا كان علة في وقت وواحد منهما في اخر فالعلة كلاهما على سبيل البدل
فالحق ان يقال ان الامتثال بالكل لا بمعنى انه المصحح له بالذات هو الاتيان باحدها الموجود
في ضمن الاتيان بالكل فان قيل انه ليس بموجود قلنا لا نسلم فانا معاشر مثبتي الكلي الطبيعي نقول طبيعة
احدها موجودة في كل وفي الكل باعتبار ان جزئه مصداقه فالكل له حيثيتان حيثية انه احدها وحيثية

انه يجعله وجه وللكل ايضا حيثيتان حيثية انها بخصوصها وحيثية انها يتضمن احدها والامتثال
انما هو بحيثية فعل آخر اما فهو موجود بوجود كل قولهم ان المبهم ليس موجود في ضمن معين مم وانما هو مسلم لو قلت لو وجوده
من حيث انه مبهم ولم نقل به وكذلك عدم جزء العلة التامة فالعلة الحقيقية هو طبيعة عدم الجزء وهو ربما
يتحقق في عدم الجزء الواحد وربما يوجد في عدمي الجزئين في مجموع العدمين داخل في العلة بالعرض
وقد ظهر لك انه يصح اختيار شق الامتثال بواحد لا بعينه والاصلح التشقيق فتدبر ويمكن
اجراء عبارة الكتاب على ما اجاب القاضي البيضاوي في المنهاج بان الامتثال بكل واحد
معرفات لا علل حقيقية والاستحالة انما هي في تعدد العلل الحقيقية العقلية لا العلل الشرعية التي هي معرفة
وفيه نظر ظاهر لان الاتيان وان كان علة عادية لكن تعدد العلة العادية ايضا ممتنع الا يرى
البطلان ضرورة انه لو جاز لجرى ايضا ان الامتثال واحد البتة وهو الاتيان حيث ما ادى
فالاتيان باحدهما ان كان امتثالا فالاتيان بالاخر كذلك فيجب ان يكون ههنا امتثالان
مع انه يستلزم ان يكون على ذمته واجبان والاتفاق على ان الواجب واحد فالبيضاوي
موافق للجمهور وبعض شارحي المنهاج اذ لم يفرق بين قولي المعتزلة اعترض بان الواجب عندهم
المعين الذي يعينه المكلف فان اتى بالكل لزم السقوط بالكل او بالبعض وهو خلاف المفروض
والجواب من قبلهم بان الواجب المعين المفعول فحين الكل مفعول فهو الواجب فانه
لان المذهب عندهم ان الواجب الواحد المعين باختيار الفاعل وان اجيب بان الواجب هذا
العنوان ولذلك يتعين وعلى اختيار الاختيار يرجع الى مذهب الجمهور ولا يصح من قبلهم فان المبهم
اجيب بانه معلوم حسب ما نقله يرد عليه ان المبهم الذي وقع به القول الجمهور ايضا معلوم فلا فرق ويمكن
توجيه كلامه بانه لم يقصد المعارضة بل الرد على الخصم سواء كان هذا المستدل او غيره فافهم
تقسيم للواجب الموقت بمعنى ان الشارع اعتبر التواقيت والا فالكل موقت ضرورة ان وقته

اي وقت العصر وقت البيت والوقت في الموقت اما ان يفضل عن الواجب المودي بحيث انه
يمكن ان يوجد الواجب وقد بقي قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا وموسعا
والاشهر اضافة الواجب بالموسع وفيه ان الظرف في اصطلاح الحنفية والموسع في
اصطلاح الشافعية والاشهر في الاصطلاح الحنفي كوقت الصلوة وهو اي وقت الصلوة سبب
للوجوب لان السبب هو الوصف المعرف للحكم ووقت الصلوة كذلك فانه اذا جاء
الوقت وجبت الصلوة ولذلك يضاف اليه فيقال صلوة المغرب وظرف للمودي فان
الوقت يفضل عنه وشرط للاداء فانه بانعدامه ينعدم الاداء ولا معنى للشرط الا ذلك وهو اي
كون الوقت شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت بالاستقراء وانما جعلنا الظهر الشرطية
لان من الواجبات الموقتة ما ليس كذلك كالمنذور المعين فانه واجب موقت والوقت
ليس بسبب وانما سببه النذر ومن الواجبات ما ليس وقته ظرفا كوقت الصوم لكن الشرطية
في كل واجب موقت ثابتة وليس المظروف عين الشرط لان الاداء غير المودي فالمشروط هو
الاداء والمظروف هو المودي فلا عينية اصلا وبما اورده الشيخ ابن الهمام في التحرير المراد بالاداء
الفعل المفعول وهو المودي فالمشروط هو المودي فيتحدان اي فيتحد المشروط والمظروف لا الفعل
الفاعل الذي عبروه القوم بالاداء لانه اعتباري لا وجود له في الخارج والمشروط انما يكون ما له وجود
فيندفع لان الاداء الذي هو فعل الفاعل حادث وقد علم في غير هذا الفن ان الحادث والكائن
اعتباريا لا يصلح الشرطية فالاداء لا يصلحها فالقول بان الاعتباري لا يصلح الشرطية ممنوع وعبارة
التحرير بالذات شرط صحته متعلقه اي متعلق الوجوب من حيث هو كذلك وما قيل ظرفيته للمودي وشرطيته للاداء
وهو غيره غلط لان الفعل الذي هو المفعول في الوقت هو المراد بالاداء انتهى وهذه العبارة تحتمل ان
يكون مفيدة للممانعة لمن زعم التغاير كما هو المشهور والتوجيه لعبارة المشايخ القائلة بانه شرط الاداء وظرف

وهو الفعل صح

المودى بان المراد باداء المودى والاستناد وبما اورده ومع القياس الا في الاستناد والحق ان
المودى ليس مشروطا الا باعتبار اتصافه بالمودية فان الصلوة قد توصف بها بعد الوقت فقلنا في
غير هذا الفن ان المشتق والمشتق منه كلاهما اعتباريان فلا يخرج عن الالزام شرطية الوقت
للاعتباريات واما ان يساوي عطف على قوله اما ان يفضل اي وقت الواجب المؤقت
اما ان يفضل عنه او يساويه فيسمى ذلك الوقت معيارا او مضيقا وهو قد يكون سببا
للوجوب كرمضان وفيه نص على ان السبب هو الشهر فمن شهد الهلال وصار مجنونا في
اخر الليلة الى ان يمضي الشهر يجب عليه القضاء وهو اختيار شمس الائمة السرخسي لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعلى هذا في كلام المصنف اشكال فان المعيار انما هو النهار وهو ليس سببا والسبب
انما هو الشهر وهو ليس بمضيق بل شرط مثل الحج عند فخر الاسلام انما السبب الايام وتوجيه كلام المصنف
ان كان مختار مذهب السرخسي ان المراد بكون الوقت معيارا معيارية الوقت الذي شرع
فيه الواجب وهو النهار وهو سبب ايضا بعد الليل ولا شبهة في ان الليالي من اوقات
الصوم وان كان مختار مذهب فخر الاسلام فالمراد نهار شهر رمضان ثم الظاهر مذهب السرخسي فان
ظاهر الكريمة يدل عليه ثم ان يدرك الليالي مع وجود الذمة الصالحة وفقد صلوح النهار يجب
على الواجب قضاء كما في نهاية الوجوب وهو يلزم انعقاد السبب ثم ان اسم الشهر شهر رمضان
وقد يقع تخفيفا على ذلك الشهر لفرض الصوم اي لاداء الصوم المفروض لكونه معيارا له فكان
فهو معين لذلك الوقت ولذا قال رسول الله صلعم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان
فلم يبق غيره اي غير الصوم المؤقت الوجوب بذلك الوقت مشروعا الى ان لو كان غيره مشروعا
فلا يخلو اما ان يكون مشروعيته مع مشروعيته وهو ينافي المعيارية ههنا او مع انعقاد
المشروعية وهو ايضا خلف وفيه نظر ظاهر فان غاية ما لزم من هذه المقدمات ان الغير لا يصح فيقتضي

لا الصوم فيقتضي المباشرة ولان الشمس محل التغير اصلا فلا يدل عليه نعم لقائل ان يقول انه لم
لا يجوز ان يكون مثله مثل يوم العيد فانه معين للضيافة التي هي الاكل والشرب والجماع ولذا
بعث صلعم امير المومنين عليا عليه السلام ينادي ايام منى ايام اكل وشرب وبعال
خرجه ابن ابي شيبة وابن راهويه ومثل هذا وقع في صحيح مسلم مع انه محل الصوم فلا يصلح الحوالة
الى ذلك الحديث فانه نفي ولا ضرورة تلجئ الى الحمل على النهي حتى يقتضي المشروعية كما هو
مذهب الحنفية واذا كان ذلك الوقت معيارا للصوم المفروض حتى لم يبق الغير مشروعا فيه فلا
يشترط فيه التعيين اي تعيين الفرض فان الايام المذكورة ليست بمحل لغير المفروض لا النفل
ولا الصوم فالمطلق منصرف الى المعين ويلغو وصفه مباينة للفرض بل الصوم بنية مباينة من النفل
والوجوب بالنذر والقضاء عند الحنفية خلافا للجمهور قال الشيخ ابن همام وهو اي مذهب الجمهور احق
لان نفي شرعية غيره انما يوجب نفي صحته اذا نواه ونفي نواه من الغير لا يوجب وجود نيته ما يصح
وهو ينادي لم اراده بل لو ثبت كان جبرا او اصابة الاخص بارادته بالاعم ونقول لو اراده صوم الفرض
بالصوم صح لانه اراده وارتفع الخلاف وانما كون التعيين شرعا لوجوب الاصابة بلا نية كذا نية
عن زفر نعم كذا في التحرير واعترض عليه المحقق في الحاشية بقوله اقول اذا تعين جهة الخصوصية
شرعا بقي مطلق النية المصحح لوجود الفعل شرعا ومعلوم ان النوع اذا انحصر في فرد واحد كان
ذلك الفرد متحققا بتحقق ذلك النوع ومقتضى له انتهت ولقول المعتمد بحسب المتن ان التعيين
الشرعي لا يدل الا على انتفاء الغير واما ان الصوم الفرض ينادي الغيرية فلا يدل عليه اصلا بل نية
ما يقتضيه التعيين ان يكون الصوم المفروض مشروعا فيه نعم له ان يقول ان انتفاء
جهة الخصوص لا يدل على انتفاء مطلق الوجوب ثم لا يجوز ان يبطل اصلا بل هو الاصح لان
الشارع اوجبه بالنية فلم يوجد وهذا التفصيل في فتح القدير فافهم الا انه المسافر للترخص ا

من قوله فلا يشترط نية التعيين يعني انه لا يشترط نية التعيين في حق الآتي المسافر
للترخص في رمضان في حق شعبان ورجب فلم يبق معيارا بل هو كالواجب الموسع مما يحتمل فيه نية النفل
فان التعيين الشرعي كان مانعا من الغير وههنا اذ لا تعيين فلا مانع فيجوز والحكم الى الاداء
ومقتضى هذا جواز النفل بنيته وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ويحتمل ان يكون معناه ان
المسافر مترخص ومعنى الترخص ان يميل الى الاخف وهو في صحته غير المفروض ووجه
انه اذا اشتغل بواجب اخر كان اسقاطا عن ذمته اهم من اسقاط فرض الوقت لا يشان ان
يدرك عدة من ايام اخر فلم يواخذ بفرض الوقت بخلاف الواجب الاخر وهذا التقييد عدم جواز
النفل بنيته بل يقع عن رمضان وهو رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة ورجح بانه لا يمكن اثبات
الترخص بهذه النية لان الفائدة في النفل الثواب وهو في الفرض اكثر فكان هذا ميلا
الى الاثقل فيلغو وصف النفل ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت كذا في فتح القدير
ولقول المعتصم بحبل المتين ان الشارع اسقط الوجوب واحال الى ادراك عدة من
ايام اخر فلا من الفرق الى حيث شئنا فليس رمضان في حقه الا شعبان فافهم هذا عنده اما
عندهما فقد سوى في الهداية بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم واما المريض عنده فقد سواه
الهداية مع المسافر والمشهور انه لا يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز واذا صام تبين انه
لا عجز فلا رخصة فيقع عن صوم الوقت لبطلان الجهة الزائدة وقال شمس الائمة السرخسي ان هذا
سهو منه اي من ابي الحسن الكرخي في روايته تسوية المسافر والمريض والمراد مريض لا يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض وقال المص في الحاشية افصل الفرق بين المرض الذي لا يضر
وبين سوء الاكل المرقسه اذا قطع لعدم المشقة بحكم تدبر انتهت ويقول المعتصم بحبل المتين
وجه التحكم ان الله تعالى قال ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فاطلق

٨٢

من ايام اخر فاطلق السفر والمرض فيجب ان يكون المسافر والمريض سواء لكن قيل ان
ان السفر مطلق والمرض مقيد بالاضرار فهو تحكم هذا والتحقيق في هذا المقام ان قول الكرخي
مبني على ان الرخصة لوجود المشقة والحرج وهو مرفوع ولا يخفى ان كل مرض ليس محلا للحرج
ولذلك قيل ان عدم تعلق الرخص لكل مرض مما اجمع عليه فلا بد من ان يراد المريض الذي
يستضر بالمرض او المريض الذي يهلك به كما هو مذهب الشافعي واما السفر فهو مطلق للاحاديث
ميل على رفعه مسلم عن حمزة الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد في قوة على الصيام في السفر
فهل علي جناح قال صلى الله عليه وسلم هي رخصة من الله فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان
يصوم فلا جناح عليه ومثاله كثيرة فلا بد من الاطلاق في السفر فلا تحكم ثم الاليق في هذا المقام
ان المريض اذا صام ينبغي ان لا يقع عن واجب اخر او نفل فان رخصة متعلقة بحقيقة العجز
ثم ادير الحكم على الظن فاذا صام ولم يهلك ولم يزدد المرض يجب ان يقع عن رمضان او
يبطل فان الظن قد اخطأ كما في ظن الطهارة وان زاد او هلك فيجب ان يقع عما نوى
لان رمضان في حقه كشعبان وفي فتح القدير قال الشيخ عبد العزيز ان المرض نوعان مرض
يضر الصوم ومرض لا يضر والرخصة في الاول متعلقة بخوف ازدياد المرض وليس متعلق بحقيقة العجز
وفي الثاني بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم
يثبت له الرخص حتى فرض الوقت واما صام ذلك المريض كالمسافر يقع عما نوى لتعلقها بعجز
مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الكرخي والاشارة شمس الائمة انتهى وقد يكون
الوقت الذي هو معيار الواجب الموقت سببا له كالنذر المعين بقوله لله علي ان اصوم هذا اليوم
فان هذا اليوم وقته وهو واجب فيه ضيقه لو ادى في غيره كان قضاء واما النذر المطلق عن
الوقت فهو مما يقبل غير الموقت فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل الا في رواية لان الوقت

مضيق لا يقبل وصفين فالمطلق يصرف اليه ويلغو الصفة ولا يتادى بنية واجب آخر بلا خلاف
بخلاف رمضان فرقا بين ايجاب الله وايجاب العبد وحاصله ان تعين الوقت للمنذور انما حصل
من جهة الناذر فله ان لا يصرف الى ما عينه بل يعينه لشئ آخر بخلاف تعيين الشارع فانه
ثابت لا مجال للعبد ان يرده وللفحل المتقدم بحث متين لان هذا الكلام غير واف لان الناذر انما
عين الوقت لفعله لكن من تعينه لم يصر متعينا فينبغي ان يفصل بهذا التفصيل بانه
لو نقل مطلق الصوم يكفي لانه انما اوجب على نفسه الفعل الخير فاتيانه ليس الا فعل الخير واما الغاء
وصف النفلية فلا دليل عليه فينبغي ان يكون النفل والواجب الآخر من واد واحد فافهم واعلم
انه لا شبهة اصلا في ان وقت الحج موسع في الحقيقة فزيدة ان الوقت يفضل عنه فانه يجوز
ان يحج من ذي الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فهو ظرف في الحقيقة ولكن له شبه بالمعيار
وشبه بالظرف معنى ان فيه جهتين يحكمان بالمعيارية والظرفية ولذا قال المصنف والحج يشبه اي
بالمعيار والظرف فانه لا يسع في عام واحد الا حجا واحدا كالوقت المعيار فانه لا يسع الا فعلا واحدا
ولا يستغرق فعله اي الحج وقته فانك عرفت انه قد يفضل كالوقت الظرف فله شبه منهما ومن
ههنا اي من اجل ان له شبها منهما تعارض حظهما اما حظ المعيارية فلانه يتادى بمطلق النية كما
ان الواجب الوقت بالوقت المعيار يتادى بمطلقها واما آخر اي حظ الظرفية فلانه يقع عن النفل
اذا نواه كما ان الواجب الموسع كذلك هذا هو المشهور فلا تعقيبه العبد المتوسل الى الله تعالى [illegible]
ان وقت الحج هو العمر ولذا يجوز التاخير الى العام الثاني بشرط ان لا يفوت ولا شبهة في ان العمر
موسع للاداء ظاهرا انه يسع حججا كثيرة وليس من شرط التوسع ان يسع امثال الواجب مرارا كثيرة
والا لم يصح ان يجعل وقت الصلوة موسعا فهذا اختلف في نسبة العام الواحد الى وقت
الحج كنسبة الخاص اوقات الصلوة الى الاجزاء ولذلك يصح فيه واجب آخر فيجب ان لا ينافي

بحث ان الاداء يثبت مطلقا كما في الوقت الموسع قوله انه شبيه بالمعيار قلنا شبيه المعيار
بهذا الوجه القائل ان بعض الوقت لا يسع الاداء واحد لا نم انه يقتضي الجواز بمطلق النية الجنس
الجامع في المعيار هو تعيين الشارع له واعدام مشروعية الغير وهذا مفقود فالشبيه بوجه
اخر غير مفيد للمثبت وان قيل ان الحالة منادية على ان العاقل لا يقصد فراغ ذمته فان ادراك
الوقت قد شغل الذمة ثم الحيوة الى القابل موهوم فلا يقصد الا النفل قلنا صحيح لكن المطلوب
عن النتيجة فانها ان الخاص يصح ان يراد من العام بتلك القرينة والمطلوب انه لو كان
النية المخصوص بيان ان الخاص الواجب هو غير لازم فافهم مسئلة اذا كان الواجب
موسعا في الوقت وقت للاداء هذه المسئلة من الفقه كما عرفت في ما سلف ويحتمل
ان يكون من الاصول فتامل وحاصلها ان الوقت الموسع يصح ان يؤدي الواجب في اي
جزء شاء المؤدي قال القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل الوقت الفعل
او بدله العزم على الفعل الواجب في الوقت الثاني بدلا اي ان لم يفعل في الوقت ذلك
الواجب فعليه ان يعزم على الثاني عزما على الفعل فالواجب احد الامرين وتعيين الفعل جزاء
اي هذا التخيير الى ان تضيق الوقت وذلك لان التضيق يقتضي الاكثرة فالفعل متعين قيل لا يوجبون تجديد
العزم في كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول كاستصحاب النية في سائر العبادات
الطويلة كالصوم فان النية في اول النهار كاف ولذلك يصح الصوم مع النوم كله فيما يحكى عنه فان
ان الوقت الاول يجب ان يشرع فيه المصلي الصلوة فان لم يصلها فعليه ان يعزم على ان يفعل
في جزء الوقت الى ان يضيق ولا يجب تجديد العزم بل هذا العزم الواحد كاف الى التضيق واذا ضاق تعين
الفعل فلا يرد ما قال القاضي البيضاوي في المنهاج ان البدل متعدد والمبدل واحد فذلك لا يجوز
فانه ما عهد في الشرع تعدد البدل مع اتحاد المبدل منه والملازمة لان الفعل في كل الوقت صحيح بالاتفاق هو القاضي

نقول بانه لو لم يفعل يجب عليه العزم في الاوقات الصالحة لوجود الصلوة فيها متعددة فالاعزام كذلك وجه
عدم الورود انا لا نم ان البدل متعدد فان الذي توجبه القاضي هو العزم الواحد الى التضيق ويمكن ان ينفى
الغير اينا لا نم ان الاعزام المتأخرة ابدال الفعل بل هي ابدال وهو كلام جيد لكنه لم ينقل عن القاضي
هذه الدلالة وليعلم ان ظاهر الكتاب دال على ان القاضي انما يوجب العزم الواحد المستمر
وهو ليس بمصرح فيما نقل عنه بل المشهور عنه تجديد العزم فالمعنى انه يجوز ان يكون عوضه الى اداء
الفعل في اول الوقت فان لم يفعل فالواجب العزم على ان يفعل في الوقت الى ان يتضيق فلعود
تعين الفعل فالعزم الواحد بدل الفعل الواحد فهذا الكلام توجيه لتصحيح كلامه ويشهد له عبارة
التحرير وقال شارح المنهاج ان المراد بوحدة المبدل جواز وقوعه في جزء بلا وجوب شغل كل الوقت
او جميع الاجزاء السابقة على التضيق تكرارا او استيعابا مما يشعر بالتعدد خلاف ذلك ولا يخفى عليك
ان استمرار العزم لا يدفع التعدد هذا اللفظ انتهى وبقول المعتصم بحبل المتين انه كلام لا حاصل له فان
المراد ان الواجب الفعل الواحد في كل الوقت سواء كان مستوعبا او واقعا في جزء فان لم يفعل
فالواجب العزم على الفعل وهو ايضا واحد الى حين التضيق فالبدل والمبدل كلاهما واحد
بعد في الكلام كلام فانه لو اتى بعزم فعزم ثم عزم يقع بدلا عنه البتة وهي متعددة ففي الحاصل
المبدل واحد والابدال متعددة والجواب ان الواجب هو نفس العزم وهي واحدة ولكن
التعدد وقع بالعرض فالبدلية عارضة بالذات للعزم وهو في نفسه واحد فافهم على ان افعال
الفعل بعدد الاجزاء فيجب من الاعزام علاوة وحاصله انا سلمنا ان الاعزام متعدد لكن لا نم ان
المبدل وهو الفعل واحد فان كل وقت ففيه يجب الفعل واذ كل الوقت له اجزاء وبتلك افعال الوقت
الفعل في جزء مغاير للفعل في جزء آخر فالافعال متعددة وبدل كل الفعل العزم فالجزء الاول من
يجب فيه الفعل والعزم على ان يبدا الفعل منه او في ثنيه الحال فالبدل والمبدل كلاهما متعدد

كلاهما متعدد وكل من احدهما مساوي الكل من الاخر كل لنظيره هكذا قيل في المشهور واعترض
على شارح المنهاج بان الواجب فعل لا افعال ويقول المعتصم بحبل القوي ان الواجب
هو الطبيعة المطلقة للفعل وهي واحدة وكذا الواجب من الغير لكن ذات اخذ الوحدة
والتعدد باعتبار اجزاء الوقت فالعزم والفعل سيان وفيه ما فيه الشارح لم يامرنا بايقاع صلوة
وانما امرنا بايقاع صلوة واحدة موسعا وبدله ان كان العزم الواحد على الطريقة التي مرت فهو الجواب
والا فالابدال متعددة بلا شبهة في الجواب الجواب لا جوابان فتدبر وروي عن بعض الشافعية بل عن
بعض المعتزلة وقت الاداء فان اخره فقضاء وكلمة بل ليست للاضراب فانه قال البيضاوي ان بعضهم
ومنهم من قال بالاول وهم اعرف بمذهبهم بل هي للترقي وروي عن بعض الحنفية ليس جميع الوقت
وقت الاداء بل وقت اخره فان قدمه فنفل كالوضوء قبل الوقت يسقط به الفرض كما نسبه
وقال البيضاوي بعض مشايخه قال الحنفية يختص بالاخر والاداء في الاول تعجيل فهو مخالف لما في
كتبهم ولذلك قال السيد قدس سره الشريف ان الحق بعض الحنفية كما وقع في بعض نسخ المختصر و
قال شارح المنهاج انه صحيح وجوب الاداء مختص بالاخر عند جمهور الحنفية ويقول المعتصم بحبل المتين بانه
لا فرق بين مذهب الجمهور والحنفية فانهما متفقان على ان كل الوقت وقت الاداء مخيرا والاخر متعين
فح لا وجه لذكر الخلاف الا ان يقال ان الواجب في جميع الوقت بناء على ان السبب قد انعقد عند الحنفية
واما الشافعية فعندهم ان الخطاب متوجه بالايقاع في الوقت موسعا على سبيل التخيير كما في افعال الكفارة
فالفرق توجه الخطاب وعدمه قال الكرخي ان بقي المكلف بصفة التكليف الى اخر الوقت فما قدمه
اي اداه قبل الاخر واجب وحاصل مقاله ان الاتي بالواجب في اول الوقت فعله موقوف فان بقي
بصفة الوجوب الى الاخر فهو واقع عن الواجب والا فهو مندوب هكذا قيل ولعل المراد بالاول ما قبل الاخر
كالزكوة المعجلة فان الامر على صفة الشخص الفاعل وسع وقت الفعل لانه لو اتى في اي جزء بلا بعد عاصيا

بالاجماع والتعيين تفسيق ومخالف لتوسعة الامر الموجب فهو باطل والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على
النصوص الواردة في ايجاب الواجب قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
والزيادة نسخ فهي غير مسموعة بلا دليل ولئن قطع النظر عن النسخ فهو الزام
فان الزيادة بلا دليل غير مسموع وقد استدل على المختار بدليل مولف بان المصلي في غير الآخر
ممتثل لكونه مصليا قطعا لا لكونه آتيا باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي
والمتكلمين والامتثال انما يكون بايقاع الواجب فالفعل هو الواجب واذ هو واقع من
الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت الاداء وانما قيد بغير الآخر لان مذهب القاضي
ان الآخر متعين للفعل والا فالدليل تام ايضا على تقدير الاطلاق وحاصله ان المصلي في كل
وقت ممتثل لكونه مصليا اه وربما يمنع في التحرير المقدمة القائلة ان الآتي ممتثل لكونه آتيا
بالفعل لا لكونه آتيا باحد الامرين فانه مبني على مذهب المخالف فقيل في حواشي مرزا جان
المعلقة على شرح المختصر انها اي المقدمة المذكورة مجمع عليها اجماعا قطعيا ومنع المقدمة الاجماعية في غير
موضع قبول الاجماع باطل كيف فالاجماع على الامتثال بها اي بالصلوة بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع
على وجوبها فقد تقدم الخلاف فيه فلا اجماع فان الاجماع على الامتثال مستلزم للاجماع على الوجوب
والتالي باطل فكذا المقدم وقال في حاشيته اشارة الى انه ربما يمنع الوجوب مستندا بان الامتثال في
وقت اعم من الوجوب فيه والجواب انا اردنا بالامتثال اتيان المامور به على وجهه وهذا
لا يحصل الا بالاتيان كما وجب ولك ان تقول المراد الخروج المصلي عن عهدة التكليف الذي هو
لاتيان الصلوة قطعا لا لاتيان احد الامرين والاجماع عليه لا يتوقف على الوجوب موسعا اذ ثبت
وبقول المعتصم بحبل النبي بان الخروج عن العهدة ملزوم وجودها وهو معنى الوجوب فالاصل ان في
ان المقدمتين المتلازمتين لا يستلزم الاجماع على احديهما الاجماع على الاخرى ثم انه ان حرر الكلام

الكلام على المنع والاستناد بالشرع فافهم ثم اقول الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين كما فصل الكلام في
الاصول وخلف في الاشتغال بالصلوة بخصوصها لا يفيد كالوضوء والتيمم فان الاتي بالوضوء ممتثل لكونه
متوضيا لا لكونه آتيا باحد الامرين ففيه البدلية اى الواجب انما هو الصلوة في كل وقت ولكنه
ان لم يفعل فعليه فان اخل بهما فقد عصى الى ان تضيق فان اتى بالصلوة فقد ادى الواجب
فيه لا عبارة اصلا قالوا اى القاضي واتباعه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم اجزاه ولو
اخل بهما عصى وكل فعل واحد او مردد بين الامرين لو اتى به اجزا ولو اخل عصى فهو الواجب
فاحد الامرين هو الواجب قلنا ان اريد الاخلال في جزء من اجزاء الوقت
الى حين التضيق فاول الوقت مثلا اى اتى باحد الامرين فقد اجزى وان اخل بهما فيه
فهو عاص فنقول العصيان ثم كيف وكثير الا وجيد في اول الوقت الفعل او
ارادته وليس بعاص البتة فان اريد الاخلال به في كل الوقت فالعصيان لانه
ما اتى بالواجب الذي هو الفعل بالمرة لا لانه اخل باحد الامرين ولو قيل المراد اى ترك
العزم ارادة الترك بالمرة قلنا هو من احكام الايمان وواجب على حدة الا انه لما
لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم فهذا العزم واجب
على حدة ليس بدل عن الواجب وان اراد غير ذلك فعليه البيان اولا حتى نتكلم عليه
ثانيا وفي البديع لابطال مذهب القاضي انه لو كان العزم بدلا عن الواجب لسقط به
المبدل كسائر الابدال فانه ظاهر ان الوجوب قد انتقل الى العزم فسقط عن الفعل واستقر على
العزم وهو هو قبل اتيه فيجب ان يسقط الواجب هذا خلف والجواب منع الملازمة القائلة انه
لو كان بدلا يسقط به المبدل بل اللازم للبدلية سقوط الوجوب وقد التزموه فان القاضي
وموافقيه زعموا ان الفعل قد سقط وجوبه الى حين التضييق فان قلت لو كان ساقط الوجوب

العزم

لم يصح الاداء امتثالا بعد الاتيان بالعزم مع انه صحيح قلنا قد عرفت ان الدلالة على سبيل الاعادة
والحلفية تعلقه ان يفعل وان لم يفعل فعليه العزم فالعزم انما يكفي ما دام لم يفعل واذا فعل عاد
الحكم الى الاصل كغسل الرجل ومسح الخف فالمسح يسقط الوجوب ما دام لم يغسل واذا غسل
فقد بطل المسح عن البدلية هذا بحسب الجلي من النظر واما الدقيق فيقتضي ان لا يحقق الامتثال
ان سقوط الوجوب لان الامتثال الموجب الاتيان بالواجب من حيث وجب فلو كان
الاداء صحيحا بعد العزم فتحقق منهم ان التاخير لسوغه لشرط العزم الى التضيق فقد صح منع الملازمة
فان اراد القاضي ان ادلة الوجوب الموسع يقتضيه فيرد عليه ما مر وان اراد انه بدليل
منفصل فلا يرد شيء مما ذكر والله اعلم قالوا اي بعض الحنفية لو كان واجبا اولا لعصى بتاخيره
فانه اخل بالواجب في وقته وكل مخل بالواجب كذلك فهو عاص والمراد بالاول ما قبل
الاخر فالوجوب انما هو في الاخر وهو المط قلنا ان اللزوم ممنوع وانما يلزم العصيان
لو كان الوجوب مضيقا وهو ممنوع بل موسع وقالت الشافعية انه لو لم يجب في الاول
لكان الاتي به فيه اتيا بغير الوقت فلم يكن مجزيا والتالي باطل قلنا لا نم الملازمة فانها
انما يصح لو لم يكن الوجوب موسعا بل مضيقا وهو مم واذا كان الجواب عنه واضحا مما سلف
الكتاب في رد مذهب الحنفية لم يورده اختصارا فافهم مسئلة السبب في الموسع الجزء
الاول عندنا عند الشافعية للسبق فلا يزاحمه غيره فهو المتعين للسببية وهو المختار عند ابن الهمام
من الحنفية وعند عامة الحنفية ليس السبب اول الوقت عينا بل هو السبب موسعا الى الاخر
كالمسبب فانه موسع الى الاخر واضطربت العبارة ففي بعضها ان السبب هو الاول فان اتصل
بها الاداء فيها والا فينتقل الى ما يليه فان اتى به فيها والا فينتقل ثم وثم الى الاخير وعليه تقرر
السببية وفي بعضها ان السبب ما اتصل به الاداء ونقول المتقدم بجملة المتعين كلتا الجهات

بصحيحة اما الاولى فلان انتقال السببية لا عن له فان من ادرك اول الوقت فقد وجب عليه
وبعده لا تجدد الوجوب فليس السببية منتقلة واما الثانية فلانه لم يمكن الاداء والامتثال
فانه انما يكون بعد العلم بالوجوب وهو لا يعلم الا بالعلم بالاداء فالاصح ان السبب هو الجزء المبهم
من الزوال الى بلوغ الظل المثلين سوى فى الزوال كالمسبب فان الوجوب هو الطبيعة المطلقة
فمن ادرك اى وقت من اجزائها انعقد عليه الوجوب ويمكن ان يحمل العبارة
عليه فيقال ان المراد ان السبب هو المطلق المبهم ولكن فى الخارج انما يتحقق فى المتعينات
ثم بعد الاداء لا يجب شئ فيعلم من ان المطلق قد تقرر على ما اتصل به الاداء وعند زفر السبب
الاول موسعا الى ما يسع الاداء وهو الاظهر فان من بلغ فى الاخير وهو الجزء الذى لا يجزى يجب عليه
الصلوة عند الحنفية وعند زفر لا يجب عليه بل انما يجب لو كان ادرك قدر ما يسع الاداء
ولا شبهة فى ان مذهب الحنفية لزوم التكليف بالمحال ويجئ ان شاء الله تعالى البعض اخر وقع اى
انقضاء كل الوقت فالكل اى فالسبب الكل ويرد عليه مثل ما مر ويحتال فى الدفع الى ما مر ايضا
فتدبر وروى عن ابى اليسر ان الاخر متعين صريحا يعنى ان السبب بعد الانقضاء هو الاخر فقط
فان السبب قد انتقل اليه فهو المتعين واستدل على المختار بالاجماع على الوجوب على من
اسلم او بلغ فى وسط الوقت فلو كان السبب هو الاول عينا لزم ان لا يجب عليه فانه لم
يدرك السبب ومن لم يدرك السبب لا يجب عليه وحاصله ان الجماعة البالغين فى الاجزاء بعدد
مترتبين فى البلوغ يجب على كلهم فكل من الاجزاء سبب واذ ليس سببا عينا فهو سبب على الانتقال
والا لم يجب الصلوة على من بلغ بعد فلك المعنى او كان المودى فى اول الوقت
مندوبا غير واجب والمتصل اولى لا اتصال ادائه كالموجود وبعد الخروج فالكل سواء ولكن
ان يقول انه اى الوسط الذى اسلم او بلغ فيه الاول فى حقهما فتدبر وحاصل المنع على ان وجوب الصلوة

على كل تقدير سببية الاول هو سعايل يجوز ان يكون السبب هو الاول من الاوقات
وذلك الوقت اول ويقول المنعم بحمل المتن ان المتنازع فيه انما هو اول
نسبة اول الاجزاء للسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فلا يجوز اول
وتفصيل ان المستدل نفى مذهب الشافعية القائلة بسببية الاول فاجاب
المص بان تلك الاوقات اوائل فيرد عليه ان النزاع انما هو في الاول بالنسبة
الى الاجزاء دون الاناس ويمكن ان يوجه العبارة انه لم لا يجوز ان يكون السبب اول
الاوقات المدركة مع التكليف وصلوحه وتلك الاوقات اوائل بهذا المعنى ولا يثبت
مدعاهم بل هذا هو الاصلح فتدبر فرع صح عصر يومه في الناقص لان السبب صح اداء العصر
الواجب في يوم في الاخير من الوقت منه وهو وقت تغير الشمس ولا يصح صلوة العصر الماضية
في الجزء الناقص من اليوم الحالي اما الاول فظ لان كل الوقت وقت الاداء كما [illegible]
فيصح غاية الامر انه ارتكب القبيح ان اخر الى الناقص تعمدا واما الثاني فوجهه قوله لان السببية
اي سبب عصر الامس اي الجملة لانا بينا ان الكل سبب عند خروج الوقت ناقص من وجه
انه مشتمل على الجزء الناقص فلا يتأدى بالناقص من كل وجه بخلاف عصر اليوم فان سببه
الاخير فان السببية انتقلت الى الاخير كما مر فوجبت ناقصة فادت ناقصة
واما عصر الامس فقد وجبت كاملة فيجب ان يؤدي كذلك واعترض بلزوم صحته اذا وقع
بعضه في الناقص وبعضه في الكامل وحاصله انه يلزم على هذا الدليل ان يصح العصر الفائتة
في اليوم اذا ابتدأت في الاول ومدت الى الاخر والتالي باطل اما الملازمة فلان السبب حينئذ
الوقت وهو متضمن للكامل والناقص وادى المسبب كذلك على محاذاة السبب فقيل الى
ان الكل كامل باعتبار اما بالغلبة فالواجب به كامل من كل وجه وحاصله ان الوقت [illegible]

والكان متضمنا للكامل والناقص لكن لا نسلم ان الكل ناقص من وجه فان الاعتبار للغالب
والغالب من الاجزاء كامل فوجب كاملا فيجب ان يؤدي كذلك ونقول المعتمم لحيلة
المبني ان الجملة كاملة وناقصة فليست كاملة من كل وجه ولا ناقصة من كل وجه في نفس الامر
والسبب المؤدي كذلك فان اعتبر الكمال بحسب الغلبة فالمؤدي ايضا كذلك فان الاوائل منه
كاملة والاواخر ناقصة الا ان نقول ان الفعل المؤدي امر واحد فنقصان البعض نقصان
الكل ولهذا لو ادى البعض بدون الطهارة بطل بخلاف الوقت فتدبر فيورد اذا عدل فيورد
صلوة من اسلم في الجزء الناقص فلم يصل فيجب ان يصح في الجزء الناقص مع انه لا يصح في
ناقص غيره اي غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه مع تعذر الاضافة اي اضافة السببية
في حقه اي في حق ذلك المسلم الى الكل فانه في الاوائل لم يكن مسلما فيكون السبب في حقه ذلك
الوقت الناقص فينبغي ان يؤدي كذلك اي ينبغي ان يصح الاداء فاجيب بمنع عدم الصحة فانه
لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة كما قال فخر الاسلام فان صورة دل الدليل على صحتها ولم
يوجد انكار من السلف يؤتى به ونقول علته وقال شمس الائمة لا يجوز اصلا ويحتاج الى
الدليل واليه اشار بقوله والحق ان لا نقص في الوقت لذاته فانه كسائر الاوقات وانما
لزم النقص في الاداء بالعرض ولهذا يجوز الصوم والعبادات الاخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
تلك صلوة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى اذا اصفرت وكانت بين قرني الشيطان
قام فنقر اربعا لا يذكر الله فيها الا قليلا رواه مسلم عن انس رضي الله تعالى وايضا روى مالك في
الموطأ والنسائي ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا
استوت قارنها فاذا زالت فارقها واذا دنت للغروب قارنت واذا غربت
فارقها ونهى عن الصلوة في تلك الساعات فهما يفيدان النهي لما اتصل بالوقت من التشبه بعبادة

الكفارة وهو المعنى بنقصان الوقت واذا كان النقص لامر عارض فيتحمل في الاداء شرعا
دون غيره فان الاداء موقت فلو لم يؤد في الوقت لخرج عن الامتثال قطعا فان
الشرع الشريف بين لنا الوقت المحدود الداخل فيه الوقت الناقص كما هو المشروح في
كتب الفقه بخلاف القضاء فان الوقت موسع فلا ضرورة في الاداء في الناقص فهو اثبات
الناقص مع القدرة الكاملة على الكامل وهذا كما ترى انه لا يجب عليه الا بدليل مجوز من النقص
ولم يوجد بل الذي وجد يدل على خلافه فان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الفجر في ليلة التعريس
حين كانت الشمس بيضاء مرتفعة تدبر فان قلت في هذا التقرير ما هو ايضا لو كان الوقت ناقصا
في نفسه فانه لقائل ان يقول ان لا نقص في الصلوة انما النقص في الوقت فيتحمل في الشرف لا
الامر قلت المراد ان الوقت ليس مانعا لذاته كالحدث حتى يكون الاداء والقضاء عنده
سيان بل المنع لامر ليس بمنع الاداء فافهم مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو اشتغال
الذمة بلا طلب عن وجوب الاداء وهو اشتغال الذمة باللزوم بالطلب من المكلف للاداء في البدني
عند الشافعية بخلاف الواجب المالي فانهم يقولون فيه بالانفصال كالزكوة بدليل عدم
الاثم بالتاخير والسقوط بالتعجيل وحاصله ان المزكي المالك النصاب الذي لم يحل عليه الحول
لا يأثم لو تاخر الى الحول ولو عجل فادى قبله سقط عن ذمته وكلما كان كذلك فقد اشتغلت ذمته
بالوجوب ولا طلب ولعلك ان هذا الدليل للدعوى الاخيرة اقول يرد الوضوء قبل
الوقت فانه يسقط عنا الواجب بعده ولو اخر لا يأثم مع انه لا وجوب عليه اصلا وفي حاشية
الجلبي ان الحق ان الكلام بعد تحقق السبب وفيه ما فيه انتهت وحاصل الدليل ان الزكوة بعد
تحقق سبب وجوبها واجبة البتة وليس وجوبها وجوب الاداء والا لكان يأثم بالتاخير
فهو اصل الوجوب ولا يرد عليه الوضوء فانه بعد تحقق سبب وجوبه واجب الاداء وقبله لم يجب

ووجه الضعف اولاً انا لا نم انها بعد تحقق السبب الواجب وفيه ما سيجي من المصنف والله تعالى ونحن
نتكلم على الشرح انشاء الله تعالى وثانيا بانه لا دخل لتحقق السبب وعدمه فان الذي يهدينا الى الافتراق
هو الاجزاء مع عدم الاثم وهو متحقق في الوضوء وفي الصلوة نظر ظاهر فانك عرفت ان السبب المفضي
الى الوجوب وبعد ليس وجوب الاداء فهو الوجوب فان منع ان السبب مقتضي للوجوب
فهو المنع الاول ومثله النقض الذي بصلوة الجنازة بالصبي عنده وتحقيق المقام ان المقصود
من شرطية الوضوء هو حصول النظافة لتقويم العبد بين يدي الله تعالى ظاهر واذا قد حصل قبل
الوقت فهو موجود في الحال فايجابه ايجاب تحصيل الحاصل فيكفي وجوده كما في السعي الى الجمعة
فانه واجب عند النداء ولو وجد من قبل لكفى بخلاف الزكوة فان الواجب فيه الفعل فالاجزاء
انما يتحقق لو كان واجبا وهذا الصحيح فارقا عندنا فان النية ليست بمفروضة في الوضوء بخلاف
مذهب الشافعي فالمقصود من كل الفعل فان قيل ان المقصود هو حصول الطهارة بالفعل
مع النية للقربة فالاجزاء ليس مشروط بالوجوب كصلوة الجنازة عند الشافعي فلقائل ان يقول
ان حال الزكوة ايضا كذلك فان المقصود هو وصول المال الى المصرف اذ قد حصل فلا حاجة
الى الايجاب مرة اخرى فلا يتفرع الفضل الاجزاء على الوجوب وفيه بحث فان الفرق واضح فان الوضوء
كاف المنية سواء كان قبل الوقت قبلية بعيدة او قريبة بخلاف الزكوة فانها واجبة بعد تملك
النصاب ولو كان المقصود الوصول الى المصرف فقط لكان كافيا لو كان ادى قبل التملك في
ح لا نقض بالوضوء وفيه انه من الجائز ان يكون المقصود هو الوصول الى الفقير من مخلصها وهو النصاب
بالاداء مع نية القربة وبعد الحصول لا حاجة للايجاب كالوضوء واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا
[illegible] سواء كان ماليا او بدنيا فمن جاءت اجزاء الاقتضاء عليها بخلاف من ظهرت اخر التفريع
على الانفصال وحاصله ان الصلوة وجبت في اول الوقت الا ان تضيق باصل الوجوب وسبب جهته

الاداء في الآخر فمن حاضت آخر الوقت ولا وجوب الاداء فلا قضاء عليها بخلاف من طهرت آخره
فانها ادركت ما بني عليه وجوب الاداء فعليها القضاء في الحاشية اقول فيه دليل على
ان القضاء يتفرع على الاخير وفي الدليل الاني انه يتفرع على الاول فتامل ان شئت وبقول المتقدم
يحصل المتبين ان القضاء مبني على اصل الوجوب لكن يشترط بقائه مع القصور عن الاداء وهو الذي
يفهم من الكتب الحنفية فمن حاضت في الاخير لا يجب عليها القضاء لان اصل الوجوب كان
ثابتا عليها لادراكها سببه فلم يبق بطريان رافع الاهلية عند توجه المطالبة فلا قضاء عليها ولو كان
الوجوب السابق على الآخر وجوب اداء لكانت آثمة فكان يتقرر الوجوب مع عدم الاداء فكان
يجب القضاء بخلاف الطاهرة في الاخير من الوقت فان اصل الوجوب قد وجد ووجد ادراكه ولم يوجد القرع
فلذلك وجب القضاء فلا تنافي بين ما هنا وما سبق فتدبر تم فيها ويمكن ان يقرر اصل الكلام بانها لما حاضت
اخرا فيها انتقل السببية الى الوقت فلا قضاء ولانه بعد وجود الخلاف من طهرت آخرا اي
في الجزء الاخير لمقدار التحريمة فيها الوقت السببية اولا ثم وجد اجرا فعليها القضاء فهناك الوجوب فقط لا وجوب
الاداء بعدم اتساع الوقت فهو شرط وبانتفاء الشرط ينتفي المشروط فتدبر ان شئت وما ذكرنا وان كان
يمكن ان يرجع حاصل اليهما وحاصلهما الكل الفرق انها بني الكلام على انتقال السببية وما ذكرنا ليس
بمبني عليه وهذا التفريع يمكن ان يرجع الى الاستدلال على الانفصال في البدني واستدلوا اي الحنفية
على الانفصال مطلقا واذا الانفصال في المالي لما كان مسلما بين الفريقين لم يورده المصنف لوجوب القضاء
على من نام كل الوقت فهو فرع الوجوب لان القضاء ادراك ما فات في غير زمانه فلو كان
مباحة اومندوبة قبل الانقضاء لما يجب الادراك وبعبارة اخرى ان القضاء استفراغ الذمة
فلا بد من الاشتغال فان قلت ان سنة الفجر اذا فاتت فالقضاء ثابت وليس الوجوب
متحققا قلت ان وجوب القضاء فرع الوجوب ولا نم ان السنة واجب بل سنة فكذلك الوجوب اصلي

فالقضاء

الوجوب اصل الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء على اي على النائم
كل الوقت لعدم الخطاب حذرا من اللغو لان النائم غافل عن فاهم الخطاب وخطاب غير الفاهم
لغو مردود فهو اصل الوجوب في الحاشية اقول هذا مبني على عدم وجوب القضاء للنائم لان مختار
الحنفية كما سيأتي ان وجوب القضاء ليس بامر جديد بل بما اوجب الاداء واذا انتفى الخطاب الموجب للاداء
انتفى الموجب للقضاء ويقول المعتمد بحث المتين ان القضاء متفرع على تحقق الوجوب ولو كان متحققا
في ضمن وجوب الاداء او اصله مع عدم التفريع وما ذكره الحنفية معناه ان وجوب القضاء ليس الا وجوب
استفراغ الذمة المشغولة من قبل وليس بوجوب متجدد بايجاب متجدد كما يراه من زعم ان القضاء
بسبب آخر كصدر الاسلام منا وغيره غاية الامر انهم تسامحوا في بعض العبارة حيث قالوا ان
وجوب القضاء بما وجب به الاداء فلعلهم ارادوا بالاداء الفعل اي الخروج عن العهدة وسيجيء تفسير
المسألة فيما سيأتي ان شاء الله تعالى قيل على هذا الدليل لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا
بالاداء لزم اللغو وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل الآن وهو ممنوع بل هو مخاطب بعد الانتباه كا
لخطاب للمعدوم واللغو انما كان لعدم فهم الخطاب فهو انما يلزم لو كان الخطاب وقت عدم
الفهم وبه لم يقل احد فلم يصح نفي الوجوب ووجوب الاداء والجواب ان الكلام في الخطاب تنجيزا
والخطاب بالمعدوم انما يصح تعليقا وحاصل الجواب ان النائم ما دام نائما ليس بمخاطب
فليس عليه الاداء فالوجوب وجوب باصل قوله ان المعدوم مخاطب قلنا لا نسلم انه مخاطب بالاداء
وقت العدم بل هو مخاطب تعليقا فلا تكليف في العدم والنوم وفي الاول اذ الفعل اداء
فلا دليل فيه على المطلوب وفي الثاني اذ الفعل قضاء وهو فرع الوجوب فيتم الدليل
والفرق في هذا الخطاب بين الصبي والنائم بخلاف الاول يعني ان الخطاب التعليقي في
غير المكلف والمكلف سواء بخلاف الخطاب التنجيزي فالخطاب لو كان واردا على النائم لكان

مثل وروده على المعدوم وليس الكلام فيه فعلى هذا لو نسيت الصبي بالغا لا قضاء عليه الا احتياطا
تفريع على ما سبق ونفصل ان الصبي الكافر لو بلغ في آخر الوقت او قبله فعليه القضاء لتحقق
الوجوب عليه وان لم يمكن وجوب ادائه وان نسيت بالغا بعد الوقت فلا قضاء عليه حقيقة لانه
ما وجب عليه شيء حتى يؤمر باستدراك ما فات ثم ان علم حال بلوغه واما اذا لم يعلم
كما اذا وجد آثار البلوغ بعد الاشتباه بعد الوقت ولم يعلم حدوثه هو في الوقت او بعده
ففيما بينه وبين الله عليه القضاء اذ ليس عليه شيء لكن في عالم القضاء والولاية على القضاء
احتياطا لان امره دائر بين الاثم وعدمه فينبغي ان يحترز فيه عن الاثم وقيد ابا القبضة
العلمية ولم اجد الرواية الصريحة في ذلك ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وما قيل في
التلويح ووافقه الحكم ان الوجوب اي اصل الوجوب لازم لعقلية الحسن كما هو مذهبنا فيرد عليه انه
يلزم ثبوته اي ثبوت اصل الوجوب الذي هو من الاحكام ايضا قبل ورود الشرع ولم يقل
احد منا وان قال به المعتزلة كيف يقول به احد منا وليس الا اصل خامس ولو كان ثبوت
بعض الاحكام بالعقل بدون الاستعانة بالشرع فقد تحقق اصل وراء الاصول الاربعة وقد كنا
نهينا عن اثباته ولقول المعتصم بحبل المتين ان يقول بانه لم يقل به احد ليس على ما ينبغي فان
ابا منصور الماتريدي الذي هو من اكابر الحنفية يقول بمثل ما قال به المعتزلة كما قدمنا فيما سلف والاقرب
هي والقضاء ان التلويح فهم الوجوب اشتغال الذمة ممكن ان يتحقق في حقها الطلب ولا يمكن لا اشتغال
الذمة الا ان الاتيان به يورث المدحة والسرور والثواب والاخلال بالمرة يورث ضد المدحة و
السرور والعقاب فهذا المعنى لازم لعقلية الحسن البتة وعبارة اكثرهم ناطقة بهذا التفسير والاظهر ورده في
التعبير عن الظاهر فحاصل الكلام ان عقلية الحسن يدل بل يدل على الصوت على ثبوت في الوجه بذلك
ان يوجد هو الطلب فانه بالخطاب ولا خطاب في حق من لم يبلغه دعوة نعم ان التفسير كما ذكره الشرع لا يتضح

لا يصح اثباته الا بالاصول الاربعة فافهم ولا تغفل ثم انهم صرحوا بان لا طلب في اصل الوجوب
بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان في ذمته خبر الفعل اي قال فخر الاسلام وللاعتبار
الجزء الاول سببا افاد الوجوب نفسه للمؤدي وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء
للحال لان الوجوب جبر من الله بلا اختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء
بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن البيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء
متاخر الى المطالبة وهو الخطاب واما الوجوب فبالايجاب لصحة سببية الا بالخطاب واورد عليه
ما صرحوا به ان الفعل في اصل الوجوب لا طلب فيه مسقط للواجب فان المصلي اذا صلى
اول الوقت او المزكي اذا ادى الزكوة في اول الحول بعد تملك النصاب يسقط عنهما الصلوة
والزكوة الواجبتان وان الفعل بلا طلب فيه يسقط الواجب يعني فينتج من الشكل
الثالث ان بعض المسقط ليس بمسقط وهذا خلف والاصح ان يحرر من الاول ان الفعل
في صورة وجد اصل الوجوب فيه دون وجوب الاداء فعل بلا طلب على ما صرحوا به ولا شيء من
ذلك الفعل بمسقط فينتج ان الفعل غير مسقط هف اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فهي بديهية
والتنبيه عليها انه اذا لم يكن مطالبة من جهة صاحب الحق فاداؤه ليس الاداء غير مطلوب فاذا
طلب بعده فلا يكفي الاداء السابق كما اذا صلى قبل الوقت ونبه عليها المص بقوله وهو
اي الواجب انما يكون واجبا بالطلب فحيث لا طلب لا واجب فلا سقوط فانه فرع الوجود والقضا
ان السقوط انما يتصور اذا علم الوجوب فان السقوط انما يتحقق بقصد الامتثال وقصد
الامتثال انما يكون بالعلم اي بالواجب كما هو واجب ولا علم بالواجب الا بعد تعينه وثبوته بالخطاب
واذ لا خطاب فلا وجوب فلا علم فلا امتثال فلا سقوط هكذا في التحرير ونبه ايضا والوجه
ان ما لكن في اعتبار وجوب الاداء بالسبب موسعا اعتبر كالدين فانه يثبت وجوب الاداء مخيرا الى الحلول

اعلم

او الطلب بعده ومال لكن كما في الزكوة عند الحنفية لا تعتبر فانه لو وجب الاداء بملك النصاب موسعا فاما الى
اخر الحول فيتضيق عند الاخر واما الى اخر العمر والاول باطل لانه بعد الحول على ما اختاروه وكذا الثاني
لان حاصله واجب موسع من حين الملك الى اخر العمر فيتضمن اشتراط الحول نعم يتم على المفتي
بالحول فيجب ان يعتبر فيه اقامة السبب مقام الوجوب تيسيرا في حق التعجيل والجواب عن هذا الايراد
من ابن الهمام انا لا نم ان الكبرى بديهية فان قال ان التنبيه الذي ذكر دليل عليها قلت نحن نم
فانا سلمنا ان الاداء اداء امر غير مطلوب ولكن لا نم لطلانه قوله فانه اذا طلب بعده فلا يكفي الاداء
السابق بل لا بد من اداء اخر فصار كالصلوة قبل الوقت قلنا نم فان الفرق واضح بما قدر
من ان اشتغال الذمة في ما نحن فيه ولذلك يقع الاداء وبعده لا طلب اصلا وان طلب فيه
ايجاب اخر فلا بد من اداء اخر بخلاف الصلوة قبل الوقت ولا نم لان الوجوب مطلقا سواء كان وجوب
الاداء او غيره انما يكون واجبا بالطلب بل ربما يكون الوجوب بلا طلب والشيء قد يثبت ولا
طلب كالدين المؤجل والثواب المطالبي ان الانسان لا يعرف مالكه وانما قيد بهذا القيد لانه اذا
علم المالك فالاداء هو واجب فينبغي ان يكون فيما اذا كان المالك غير عارف بطلب ان
الثواب لطالب انسان واما اذا كان كلاهما عارفا فينبغي ان يكون الوجوب غير وجوب الاداء
والامتثال يتفرع على العلم بثبوته فلا يقتضي السقوط سبق الطلب وهذا جواب عما قاله بان
الوجوب من دون وجوب الاداء لا يصح مع السقوط بحديث الامتثال وحاصله ان الامتثال
متفرع على العلم بثبوت الوجوب الذي قد لا يكون بالطلب فلا يقتضي سبقه وما قاله بقوله والوجه
الخ فهو مبني على هذا الكلام فهو كما ترى وما وجه وجوب الزكوة قبل الحول فهو بحسب ان الزكوة واجبة
او ليست موسعة وعلى الاول فالاشكال باق وعلى الثاني فلا معنى للاجزاء الان فيما ان الشرع قد ورد
على خلاف القياس تيسيرا فهو المعنى باقامة السبب اه واورد الفاضل بان وجوب الاداء في اخر الوقت ويطلب

في آخر الوقت وقبله في الموجب فسلم صح ان يكون الطلب في الغسق من الوقت لا في قبله
الوجوب فقط وقت الطلب اصلا فيلزم ان يكون الطلب مع المطلوب ويصح ان
الطلب سابق وقال المصنف في الحاشية اقول يحتمل مرادهم نفي الطلب الحتمي بناء ان الطلب
فرع السببية وهي لكونها متنقلة توجد وتنعدم تدريجا فالطلب كذلك الا ان يتعين السبب للسببية
انتهت ويقول المعتصم بحبل المتين فيه وجوه من من الخفاء الاول القول بان الطلب
يتجدد مخالف لرأيهم فانهم استدلوا بالوجوب قبل الآخر وانتفاء وجوب الاداء
لعدم الاثم بالتأخير على تفارق الوجوبين فلو كان الطلب فيه متجددا لم يضيق فلان الوقت
قبل التضيق والعدم الطلب ايضا فقد تجدد والطلب الذي من قبل ليس بالطلب الذي
في الآخر فهو مضيق ولكن الآخر لم يدل على التفارق واشد ان الايراد قائم في الصوم ايضا
فان السبب جزء نهار رمضان في الاول الثاني من حين الانفجار وجد الطلب وقبله لا طلب
فالطلب مع المطلوب والمعاند مذهب شمس الائمة السرخسي القائل بسببية الشهر
فوجه الايراد ان الليالي لا يصح الاداء فلا طلب فيها فالطلب في النهار وقت المطلوب وكذا يرد الزكوة
فان الطلب بعد الحول وقت المطلوب ولا يندفع بالقول بانتقال السببية واستقرارها
في جزء معين حتى يقوى السببية وتحقيقه ان الطلب عندنا قديم وتعلقه حادث لكن يتقدم
بجزء التيسير على الذي طلب التلبس بالفعل فيه وفي الحاشية ايضا والقول بان الطلب
في الدين الموجل موسع الى حلول الاجل وكذلك في الثوب المطار لا يفهم لانه مثال
النظر انه لو قيل ان لا طلب في الدين الموجل قبل حلول الاجل لصح فتدبر انتهت ويقول
المعتصم بحبل المتين ان القوم استدلوا بحديث الدين الموجل والثوب المطار على تفارق
الوجوبين مع منع المنع كثيرا الا انه ليس بما يقوم على السند فالقائل بذلك قصد ذلك ولعل المصـ

مع ان اراد ان القول هاهنا ليس بنفسي وهو ظاهر ثم انه لا وجه للصحة المذكورة فانه لقائل ان يقول ان
الدين الموجل قبل الحلول واجب الاداء وجوبا موسعا وما المانع وقوله لا طلب ثم
بل الطلب موسع الى الحلول هو متضيق فان قلت ان الطلب يستدعي فاين وجوده
من صاحب الحق وظاهر انه لم يوجد منه قلت الكلام في الطلب الشرعي فان الكلام في
ان المديون الموجل دينه هل هو مامور بالاداء ام لا فافهم اقول في اثبات تغاير الوجوبين
في هذا المقام ان لنا خطابين وضع بالسببية للوجوب وخطاب تكليف بالاقتضاء
فيجب ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ضرورة ان الخطابين متغايران فلو كان
المطلوب من احدهما عين المطلوب بالاخر فلا تعدد للخطاب ومثاله وقع في كتاب
الله تعالى في مواضع غير عديدة اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واذا ثبت التغاير فثبوت الفعل
حقا موكدا بعد الذمة من الاول اي من خطاب الوضع فان حاصل سببية الوقت ليس الا
ان من ادركه اشتغلت ذمته وهو الوجوب والطلب بايقاعه في العين اي في الخارج
من الثاني اي من خطاب التكليف وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شيء ووجوب
الاداء شيء اخر فلان لا طلب في الاول بل في الثاني والا لزم قلب الوضع اي ولو ان كان
الطلب في الاول دون الثاني لزم قلب الوضع فان وضع الحكم التكليفي لان يوجد بالتنويع
وهو يتادى للطلب والسببية ليست الا التعريف المحض فلو عكس الامر لانعكس الوضع و
هذا صريح جوابا حاسما اي ان تغاير مفهومي الخطابين لا يدل الا على ان في احدهما الوجوب
وفي الاخر وجوب الاداء واما تعين الاول بالوجوب والاخر بالاخر فلم يلزم وهذا والله اعلم مما
الله في هذا المقام لكنه تعرض له على سبيل التبرع تحقيقا للمقام والقول المتقدم يحله المتين
لقائل ان يقول لا نسلم ان خطاب الوضع غير خطاب التكليف بل حاصل خطاب الوضع بالسببية

الوضع بالسببية كتكليف الشيء بالقصد فيه اقم الصلوة لدلوك الشمس الحاجة عند الدلوك فيكلف ابسببه
النصاب فان ايجاب الزكوة عند ملك النصاب النامي فان قلت لو كان كذلك
لصح تكليف الغافل فان خطاب الوضع منعقد في حق النائم قلت مرجع الى الدليل
الاول ولا حاجة الى باقي المقدمات فتدبر مسئلة الاداء فعل الواجب في وقته
المقدر له شرعا وهذا لا يشمل الواجب الغير الموقت فانه لا يصدق عليه فعله في وقته
المقدر فاما ان يقال ان غير الموقت كله اداء فلا حاجة الى شمول حاله فالكلام مخصوص
بالموقتات او ان كل واجب للفعل الاني وقته فان الوقت وقتان وقت لو فعل فيه
لصدق عليه انه فعل حسنا اوجب الموجب وهو المعنى من الوقت المقدر له شرعا وعلى
هذا ينطبق على ما اشتهر من ان الاداء تسليم عين الواجب وقيل في التحرير فيه تساهل
بل الاداء او ابتداء اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له كالتحريمة عند الحنفية فانها لو وقعت
في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء وليست بقضاء وركعة عند الشافعية
فانها لو وقعت في الوقت وباقيها في غيرها كانت اداء عندهم وهي وان كانت
اداء ايضا عند الحنفية لكن المقصود بالتقييد ان ما دون الركعة ان وقع في الوقت والباقي
في غيره فلا يكون اداء عند الشافعية وعلى هذا ينتقض بالتحريمة الواقعة في الوقت عند الشافعية
واشار بعضهم الى ترك النقض بان ذلك غير صحيح فان تلك الصلوة ليست باداء حقيقة ولذلك
قيل في المعتبرات ان بعضها اداء وبعضها قضاء كذا في الحاشية وهو الاظهر وفي بعض
شروح البزدوي ان الذي ادرك الجزء الاخير من الصلوة لان بذلك الجزء يتمكن باداء
الصلوة بان ياتي بالتحريمة ويشرع فيها ثم يتمها بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء وهو
يدل على ان تلك اداء حقيقة وقال البيضاوي ومن شانه ان الفعل ثلثة اقسام لان العبادة

ينطبق

ان وقعت في وقتها المعين له شرعا ولم يسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة فلان وقعت
بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء والا [illegible] والرد عليه بان الاعادة قسم من الاداء في
مصطلح فلا يصح جعلها قسيما له والمصنف قد اشار اليه بقوله ومنه اي من الاداء
الاعادة وهو الفعل في الوقت ثانيا لخلل غير خلل الركن والشرط بل لخلل موجب
في النقصان بحيث يحتمل به الواجب فلا يقتضي رفع هذا الايراد بان كلام القدماء مشحون بمثل
تلك الاقسام بل كلام المتاخرين كذلك فاصطلاح البعض على التوافق في الاداء والاعادة
غير ضار فان قلت ان المؤداة اولا لا بد من ان تقع فرضا لان التي عليه قد سقطت ولذلك
لا يجب القضاء فالثانية نفل ومعنى مستقبل مثل سائر النوافل فلم يكن اعادة بل اداء من
الابتداء اجاب عنه بقوله والاصح انه واجب احترازا عن قول شارح البزدوي انها ليست
بواجبة ووجهه ان العهدة قد سقطت فلم يكن واجبة كما عرفت والجواب ان عهدتين
الاولى عهدة نفس الصلوة والثانية عهدة الصلوة مع المكملات وهي لم يسقط فعليه [illegible]
فاذا اتى بها فقد اتى في الوقت فهو اداء واليه ذهب ابو اليسر والسرخسي واليه يشير كشف
المنار فالمفروض قد ادي ولم [illegible] ولكن اذا اشتملت على الاولى فهي الاحق باسم الاعادة
والدليل على الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي هريرة ان رجلا دخل المسجد ورسول
الله صلى الله عليه واله وسلم جالس في ناحية المسجد فصلى ثم جاء فسلم عليه فقال له رسول الله صلى
الله عليه وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى ثم جاء فسلم فقال وعليك السلام
ارجع فصل فانك لم تصل فقال في الثالثة او في التي بعدها علمني يا رسول الله فقال اذا قمت
الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر فاقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم
اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن

حتى تطمئن جالسا او في رواية ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم افعل ذلك في صلوتك كلها
رواه البخاري ومسلم والقضاء فعل اي الواجب بمثله اي بعد الوقت استدراكا لما فات عمدا
او سهوا والمراد منه ضد العمد بمكن من فعله اي من فعل الواجب الفائت ممكنا
شرعيا كالمسافر اي كصومه فانه قادر على الاتيان بالصوم في رمضان وليس مانع شرعي ولا غير
شرعي اللهم الا ان يسند دواعي النفس او لم يتمكن من فعله لمانع شرعا كالحيض فان الشرع
قد منع الحيض عن الصلوة عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت جاءت
فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالت اني امرأة استحاض فلا اطهر
افادع الصلوة فقال لا اجتنبي الصلوة ايام حيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلوة
ثم صلي وان قطر الدم على الحصير رواه ابن ماجه وابو داود وقد تكلم في هذا الحديث
ثم صحح والموكول الى الشيخ ابن همام في فتح القدير فارجع اليه او لم يتمكن من فعله لمانع عقلا كالنوم
والمنع العقلي فيه واضح فان قلت ماذا تصنع بقول الفقهاء الاتيان بالحج بعد الفساد
قضاء مع انه اتيان في وقته وهو العمر اجاب بعض له تسميته الحج الصحيح بعد الفاسد
قضاء مجاز فانما يرد لو كان اداء حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بل
الواجب بالعبادة فعلى هذا القول ان العبادة ان وقعت في وقتها فاداء والا فقضاء
ومن جعلهما في غير العبادة ايضا جعلهما اعم من الواجب والمندوب فيشتمل اداء الثمن لكن
لا قضاء فيه وليعلم انه ينبغي على هذا ايضا ان يجعلوا اعادة السنة في وقتها اعادة سنة
ولم اجد الرواية الصريحة فيه والفقه لفقيه كما لا يظهر لك مما ذكرنا عقوبة وليعلم ايضا ان الحنفية
يجعلون اداء عين المغصوب اداء ورد قيمته قضاء وهذا التعريف ليس شاملا لقولهم لان
تسليم عين ما طلب منه شرعا اداء وتسليم مثله قضاء والاظهر ما في الكتاب فان رد القيمة بدل

ولا يرد ان ما سمي قضاء فانه لا تعرف فيه بين جعل التيمم والمسح على الجبيرة والخف ونحوها اخلافا ودون قضاء
وبين جعل رد القيمة قضاء دون اداء البدل قال الشيخ ابن الهمام في التحرير ان توقف القضاء على
مثله انما يصح لو كان القضاء بامر آخر كما هو مذهب بعض مشايخنا العراقيين بخلاف ما عليه الجمهور
من بحث ان القضاء بالسبب الجديد وقد اكثرنا المذاكرة في الشرح مسئلة تاخير الفعل
الواجب مع ظن الموت في جزء من اجزاء الوقت معصية اتفاقا وفي بعض كتب الحنفية الكلام
القول في عدم العصيان ولعلهم ارادوا بالاطلاق المقيد بعدم ظن الموت يعني في الحاشية اقول
فيه دليل على ان الاثم الذي يتعين بالسببية وتضيق سبل الموسع اعم من ان يكون بحسب الواقع او باعتبار
المكلف بحسب الظن بالموت يجعل البعض كلا وعلى هذا اتجه قول من قال بالعصيان في تاخير من
ظن السلامة ومات فجاءة بدليل تحقق الوجوب ولا يتجه رد ما قيل بان الواجب عدم تركه
في جميع وقته باختياره وهاهنا تركه في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت فان الموت صالح
سببا للعصيان فلا نقض على تقديره كما على تقدير عدم الاتفاق والاوجه ان يقال جاعل البعض كلا انما
هو ظن الموت لا نفسه على ان ارتفاع الوجوب قد يكون لوجود المانع كالسفر والمرض والحيض الى غير ذلك
فتامل انتهت ونقول المتقدم يحمله المتن الاثم ان فيه دليلا على ذلك فانه يجوز ان يكون المعصية
لا بارادة ترك الواجب الاختياري كما مر من قبل ان عدم ارادة الترك من احكام الايمان وهذا
مثل ما قال ابو يوسف في الحج وعدم اتجاه الرد الاول بان الوقت قد تضيق فقد اثم الا انه
ترك الواجب حين وجب الاداء فلا وجه للتفصيل المذكور والجواب ان ترك الموقت انما يوجب الاثم لو كان بالاختيار
في تمام الوقت فظهر انه ضعف الرد الثاني فان دعوى ان الموت ليس بصالح سببا للاثم بلا بينة
بل نقول ان الموت ليس سببا بل السبب هو الترك عند توجه الطلب فان الوقت قد
تضيق وحاصل الاوجه ان الوقت انما تضيق بظن الموت لا بالموت نفسه فان لم يمت وفعله

وفعله في وقت فالجمهور على انه اداء لصدق حده عليه فان حده الفعل في الوقت المقدر له وقيد وجود علم
ان الاتيان الذي اتفق لظن الموت لعقبه موقوف فان فعل فيها والا فان مات فجأة
اثما وان سقطت السببية عليه والا فانتقل الى السببية فكانه توجه الطلب موسعا بشرط ان لا تفوته
الواجب ففي الاثم انه بعد ظن الموت فاخر ثم ظن التوسعة فاخر فمات فجاءة بل يأثم
ام لا والظاهر انه فسق واخرها بقاء الظن الى الموت والا فالحكم عائد الى الاصل والاظهر
ما قلنا ان الوقت لم يتضيق وانما اثم لاشتداد اشتغال الذمة باقيا على التوسع بخلاف
الموت فجاءة ولكن ينبغي ان يرتفع الاثم بعد الاداء كما في مسئلة الحج عند ابي يوسف
وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان المؤدي بعد ظن الموت قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله
ولم يؤد فيه بل ادى فيما بعد فقد ادى في غير وقته وهو المعنى من القضاء ورد عليه اعتقاد
انقضاء الوقت قبل دخوله فاذا بان الخطاء وفعل في الوقت فهو اداء اتفاقا وحاصله
المعارضة بالقياس على ظن ان الوقت قد انقضى فان وقته شرعا بحسب ظنه قبله فاذا بان
ان ظنه قد اخطاء فادى فهو اداء بالاتفاق فكذا ههنا والاظهر ان الحق انه نقض اجمالي
فان دليله لو صح لزم ان لا يكون صلوة هذا الظان اداء والتالي باطل بالاتفاق والوجه الا
بعد المنع على المقدمة القائلة ان وقته شرعا بحسب ظنه قبله فان قبلية الوقت انما هو بحسب
الظن دون الشرع بقطع النظر عن الظن فكيف ولو كان لكان صلوة من ظن
الوقت منقضيا قضاء وهو ليس كذلك اقول الفرق بين من ظن الموت وبين من
ظن انقضاء الوقت بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا فان ظن الموت
تضييق الوقت فبعده لم يوقت الصلوة فهو محدود من الاول الى الموت المظنون
وفي الثاني اعتقاد عدم الاداء فانه ظن ان الوقت الذي له قضى وقت لكنه انقضى فليس

وقت الاداء ولو قيل ان في الاول ان الظن قد جعل الكل بعضا ففيه اعتقاد ان الوقت
مفقود وبعد وفي الثاني اعتقاد ان هذا الوقت وقت القضاء لم يوقت للاداء فان
للاول متحقق من كل وجه وبعد التحقيق يكون قضاء البتة بخلاف الثاني فانه وقت
من وجه دون وجه فلا يكون قضاء فتأمل فان التفرقة المذكورة غير نافعة فان حاصل
قول القاضي ان الظن قد اعتبره الشارع حتى جعل العصيان بالتاخير فالوقت قبله
شرعا والاثم البعض بالتاخير كما قدمر فاورد بان ظان القضاء الوقت لا يجب عليه
الصلوة فان علم وجود الوقت شرط الصلوة واذا لم يجب عليه فالوقت في حقه قبله
فيلزم ان يكون الاداء فيه قضاء مع انه اداء بالاتفاق وهذا لا يدفع بالتفرقة المذكورة
فالاوجه ان يقال ان الظن انما يجعل البعض كلا اذا لم يكن خطاء واذا ظهر الخطاء فالحكم
عائد الى الاصل ويقال ان الاثم انما هو لايثاره ترك الواجب بالاختيار مع انه يمكن التحرز عنه
وفي المسئلة الثانية ان الوقت انما هو الوقت الحالي واما المتقضي فلم يوقت البتة
لكن لم يجب الاداء لفقد شرطه كالنوم والغفلة فان الوقت وقت في حقه لكن لم يجب الاداء
المانع وبعد ههنا موضع نظر فان الزكوة في اول الحول غير واجب ولو ظن الموت في خلال فلم
يؤد فلا يعصي ايضا ولا اشتباه ان مثل الصلوة في الاوقات الاول مثل الزكوة في
اوائل الحول فينبغي ان لا يعصي اذا ظن الموت فاخر فلا بد من القول بتحقق الوقت لطن
الموت ان لم يظهر الخطاء واما بعد الظهور فالوقت كما كان ويمكن ان يقال ان الخطاب
لم يتوجه في اول الحول بخلاف اوائل الاوقات فان الوجوب موسع وهو ظاهر
ولكن لا يلائم وما اشتهر ان الاوقات الاول وجوب لا وجوب اداء وانما هو في الاخر
فمثله مثل الزكوة في اول الحول فافهم ومن اخر مع ظن السلامة ومات فجاءة فالتحقيق

فالتحقيق انه لا يقتضي ان التاخير جائز ولا اثم بل الجائز في المسئلة الاولى فان التاخير ليس يجوز
مع ظن الموت فان التاخير معصية والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير سلامة
العاقبة لا العلم به اي ليس شرط الجواز العلم بسلامة العاقبة حتى يؤدي الى تكليف المحال فان
سلامة العاقبة غير معلومة لاحد الا ان يعلمهم لبعض المتجردين عن جلابيب الابدان فلو اشترط جواز التاخير
بالعلم لاشترط بالمحال العادي فح ينبغي ان لا يصح التاخير فان كل احد لا يعلمها بحسب العادة
يقتضي التخيير بين ممكن وممتنع وهو رفع حقيقة التوسع فتدبر وحاصل هذا الكلام ان قول التحقيق
ان التاخير جائز مطلقا ثم بل التاخير الجائز انما هو اذا علم المبتلى به انه لا يموت في هذا الوقت
فح لسعه ان يؤخر فيؤدي في آخر الوقت فان صدق علمه فلا معصية والا فالمعصية فان الحكم
مدار على الدليل فان اخطأ في الدليل فيعود الى الاصل ويرد عليه بانه ح يلزم التكليف بالمحال
فان العلم المطابق غير ممكن في العادة فلو اشترط ذلك لزم التكليف بالمحال العادي
وان اشترط الظن فح ان لا اثم كما هو المذهب لانه يقصد في الاذن الشرعي وفيه بحث فان
الجواز ليس من باب التكليف فلو كان الجواز منوطا بالمحال العادي فلا ضير بخلاف ما لو كان المشروط
واجبا فانه ح يجب الامتثال وذلك لا يمكن الا ان يوجد الشرط وهو مح فالامتثال محال فلا بد
في امتثال الجانبين بامتناع الامتثال به وفيه نظر والجواب ان الجواز اقل الاباحة فلا شبهة
في بطلان اباحة الممتنع ووقوعه فيعبر الى ان الشرط هو السلامة نفسها لا العلم بها وحاصله ان
التاخير انما يجوز اذا سلم من الموت فح لا معصية واما اذا كان مات فالاثم وهذا كما في الواجب
العمري فان التاخير انما يجوز اذا سلم فح جائز بشرط ان لا تفوته في العمر فكذا هاهنا ان التاخير
جائز بشرط ان لا تفوته في الوقت المحدود فاذا ظن السلامة وبان ان الظن خطأ
فقد اخر مع الفوات فهو غير جائز فيعصي ويرد عليه في الكتاب بما حاصله ان جواز التاخير ماله التخيير بين

الاتيان به وعدمه وهذا التخيير تخيير بين ممكن وممتنع فانه ان لم يمت فالاتيان ممكن وان
مات فالاتيان ممتنع وهذا لان المشروط ممتنع وجوده عند انتفاء وجود شرطه والتخيير بين
الممكن والممتنع يرفع حقيقة التوسع فتدبر ولا يخفى ما فيه فانه منقوض بالواجب العمري
والقضاء هو منقوض بالتخيير في الصوم والاطعام فان الشيخ ان تحقق فالاطعام ممكن وان
لم يوجد فهو ممتنع فتامل والحل ان الواجب الموسع حاصل ان المكلف به قد اشتغلت ذمته
بان يأتي به في هذا الوقت المحدود بان يأتي في اي جزء شاء ولا يخل به بالكلية فان اخل به
بحيث تركه في الوقت فلا بأس ولا اشتباه في انه لا تخيير بين الممكن والممتنع وهذا
هو المعنى لشرط سلامة العاقبة فافهم والى بعض ما ذكرنا اشار بقوله فرق ابن الحاجب
بين ما وقته العمر كالحج فيعصي وبين غيره فلا يعصي لكن الشيخ لم يورد وجه الفرق بل انما ادعاه
فقال من اخر مع ظن السلامة الى آخره بخلاف ما وقته العمر ولم يبين الشيخ الفرق ولذلك حكم
المصنف بانه ليس بسديد فانه لا دليل على عصيانه بل الدليل على خلافه لان الوجوب مشترك فان
الواجب الموقت واجب مشغول الذمة كما ان العمري كذلك فان كان المقتضي الى المعصية الوجوب
فهو مشترك فينبغي ان يعصي في الموقت ايضا وان كان غيره فلا بد من البيان بل نقول ان المعصية
انما هي بترك المكلف وهو متحقق في كلتا الصورتين فان استند بان الموت فجاءة ليس بصنع منه
بل هو مفوت للواجب ولم يدركه الفاحش يقع من قبل ان يعاد به الموت فغير صحيح كيف وعلاء
النجاة بتمام الصورتين وقت ما فيه فان هيهنا ما اخر لم يرد عليه شيء وحاصله ان الواجب العمري
واجب البتة وكل واجب موجب للمعصية اذا ترك واذا عرفت فنقول لو كان جاز التاخير مطلقا
من غير ان يقيد بشرط عدم الفوت لم يعص اصلا فانه لو كان التاخير في كل وقت فلو مات في اثنائه
فلا معصية لانه اتى بالجائز ولا حق به ليس بعاص فلم يتحقق الوجوب هذا خلف بخلاف الموقت المحدود فان له دفعا

لو وقت يتضيق عنده ويأثم في تركه وقيل ان الذي مات قبل وقت التضيق لو لم
يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فلا بد من القول بالمعصية بعضه فوجه بانه ليس في تركه
في جميع وقته بخلاف ما في قبة العمر فان الموت مفاجأة مفوت للواجب بالكلية و
اعترض على المصنف في الحاشية بانه منقوض بمن ظن الموت في وسط الوقت الموسع
واخر فانه يعصي اتفاقا مع انه ما ترك في جميع وقته المقدر له شرعا والظن كما يجعل البعض
كلا يجعل الكل بعضا والفرق تحكم فالاصوب ما في شرح المنهاج التزام جواز انفصال نفس الوجوب
عن وجوب الاداء فتأمل انتهت وتقول المنع مكابرة للقطع بان المؤخر قبل وقت التضيق
بحيث يسع الصلوة عامل النية سواء كان في مع ظن الموت او ظن السلامة كما ذكر الشيخ
ابن الهمام وحافظ اسرار العباد في شرح البزدوي وليس كذلك لم التأخير فان اراد بالقبل قبل التضيق
هذا القبل فنقول انه لا يجوز له التأخير سواء ظن الموت او السلامة او لم يظن شيئا فان مات
مؤخرا عن الوقت [illegible] فيتحقق الوجوب والمعصية فكلامه صحيح والا فغير [illegible] اصلا وان اراد آخره كما هو
من الوقت فالملازمة ممنوعة لان عدم المعصية في صورة معينة لا يفضي الى عدم الوجوب فان عدم
الوجوب انما هو بالتيسر بالمرة ولم يلزم الاداء اذا انقضى الوقت وقد ترك او ظن المفوت
فاخر ولا يبعد ان يكون حاصل التوجيه بانه ليس في تركه اثم ولا يرد النقض بظان الموت
في الوسط فان المعصية ليس على تركه بل هو من احكام الايمان ولو التزم ما فيه بعضا وما في شرح المنهاج
من جواز انفكاك الاداء جعل البعض كلا انما يظن والا فهو منقوض بما اذا ظن الموت في الوسط فانه يعصي
الوجوب فينبغي ان لا يعصي بالتاخير لانه ما قعد عن اداء الواجب الاداء فافهم وقد عرفت فيما
قبل ما يتعلق به ولا شبهة ان مدار المعصية وعدمها الكفارة على وجود الافضل بالتاخير مع الايجاب
فالتوقف بين التوسيع والمعنى صعبة فان الوجوب فيهما طلابية وكذا الاولى بالتاخير وان لا شترط العدم

الفوات بالكلية ممكن فيهما فيقتضي العمر اي ظن الموت في وقت فاخر يعصي كما في الموسع فيتحقق
الوجوب وان مات فجأة مع ظن السلامة لا يعصي في الموسع فليكن العمر كذلك والا ترتفع
الوجوب فانه يتحقق العصيان بالترك مع ظن الموت وان كان المدار على التصريح
الشارع بعدم العصيان بالموت فجأة بدليل من ادلة الشرع كالدلالة والقياس فالتسوية
واضحة بان العمر وجوبه يقتضي ان لا يترك فيعصي بالترك الذي يوهم ظن السلامة او الموت
فان التأخير مشروط بعدم الفوت بخلاف الموسع فان الشارع اذ قد اذن بالتأخير ولم
يؤثمه بالتأخير قبل الموت فجأة علم ان العصيان متعلق بالتفويت عند التضيق وقبله او بظن
الموت ثم التأخير فوضح الفرق وذلك الدليل كان نقل ان الايمة ما قضت في الموت
لا عصيان عليهما بالاتفاق وفيه ليس التفاوت الا انه وقت الموت اشد فعلم منه ان
التأخير ليس بمشروط فيه لعدم الفوت فان مات فجأة وظن السلامة او بشك او
لم يغلب الظن فانه ح فقد اتى بالجائز فلا قباحة فيه بخلاف ما وقته العمر فانه قد وجد
في التشبيه الحكم بالعصيان فعلم انه مشروط بعدم الفوات فافهم مسئلة اختلف في
وجوب القضاء هل هو بامر جديد وعليه الاكثر او لا بل بما يوجب الاداء وهو مختار العلامة الحنفية
واضطربت العبارة في هذه المسئلة فعبارة فخر الاسلام القضاء يجب بنص مقصود
او بالسبب الذي يوجب الاداء وقال شمس الائمة السرخسي اختلف مشايخنا في ان وجوب
القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء ام بدليل آخر غير الامر الذي وجب به الاداء فالعراقيون
يقولون بدليل آخر غير الامر واكثر مشايخنا على ان القضاء يجب بالسبب الذي وجب به الاداء
وقال صدر الاسلام ان الوقت متى فات لا يبقى المامور به دينا في الذمة ووجب القضاء
في وقت آخر بدليل آخر وعند بعض الناس يبقى دينا في الذمة بعد خروج الوقت بحكم الامر

بحكم الاول ثم القائلون بالوجوب بالسبب الاول هو فخر الاسلام وعامة اهل الحديث
وشمس الائمة والقاضي ابو زيد واختاره والقائلون بالجديد غير واحد من الفرق ومنهم صدر الاسلام
وصاحب الميزان والذي يظن العبد المعتصم بحبل المتين ان الذي ذهب اليه فخر الاسلام
ومن تبعه وجهه ان القضاء انما يجب بنص آخر صريح كما في حق المسافر في الصوم او
النائم في حق الصلوة او غير صريح كما في التارك عمدا فانه مقيس على النائم والقياس انما هو المظهر
ولذلك لا يوجبون القضاء في العيد والجمعة ومقصودهم ان في المسئلة الثابت من الوجوب
لا يخلو عن ثلث احوال الاولى العفو بالمرة والثانية المعصية والثالثة بقاء الوجوب السابق واشتغال
الذمة بحاله فعلماء الحنفية يقولون ان في صورة ورد النص الحاكم بالقضاء فهنا ان الوجوب
السابق بحاله وذلك النص كاشف للحالة الثالثة وان الحالتين الاوليين ليستا
بمتحققين وما عدم تحقق الاولى فظاهر لان الشارع الشريف لو كان منه العفو لاذن
بان ذمته التي كانت مشغولة تفرغت بلا وجوب الجابر واما انتفاء الثانية فلان المعصية
معصيتان معصية الاعتداء على الوقت المناسب للاداء وهي باقية الا ان يعفو الله
تعالى عنها والثانية الاعتداء على نفس الواجب وهو انجبر بالقضاء والكلام في هذه المعصية مثل
معصية شرب البول وغيره من المحرمات التي لا قضاء فيها كترك صلوة الجمعة مثلا
بل هي معصية مجبورة بالكمال فمعنى قولهم ان القضاء بالسبب الاول او النص الاول ان
هذا الوجوب الذي في القضاء هو الوجوب السابق الثابت بالسبب الاول لا ان القضاء
ثابت بالنص الاول سواء ورد نص القضاء او لا وكيف يكون مقصودهم ذلك مع انهم
ينتظرون بعد ورود نص الاداء الى استعلام طريق التفريغ بالاداء وغيره الى نص آخر حاكم
بالقضاء غاية الامر ان بعض العبارات قد يابى عن هذا المعنى فلنا التاويل فافهم والخصوم

ان ارادوا النفي بهذا المعنى فنحن نتكلم معهم وهو الظاهر من عبارة ابي اليسر وان ارادوا غيره
وهو الظاهر من دلائلهم فالنزاع لفظي ثم هذا الاختلاف القائل بان القضاء بامر جديد
او بالامر السابق انما هو في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض كصاحب
الكشف وشارح البديع وارتضى به الشيخ ابن همام وجمع من الآخرين فقالوا اما
اما القضاء بمثل غير معقول كالفدية في الصوم مثلا فبالامر الجديد بالاتفاق او هو في القضاء
مطلقا سواء كان بمثل معقول او غير معقول كما هو الظاهر فان المسألة التي حررت
لا تختص بالمعقول او غيره غاية الامر ان المثل الغير المعقول لا يقضى بالقياس فان القضاء
بغير المماثل المعقول كيف يدرك بالقياس واين المسألة منه فان حاصله ان القضاء
سواء كان ثابتا بالنص او القياس او غيره انما هو كاشف عن بقاء الوجوب والقضاء نحو من
تفريغ الذمة المشغولة غاية الامر ان التفريغ له طريقان الاول الاداء في الوقت وهو ظاهر
كل والثاني تسليم المثل ان لم يسلم في الوقت وهو ما كان ظاهر النص الموجب للاداء
فجاء دليل القضاء الصريح او غيره دل على ان طريقة تفريغها تسليم المثل الفائت فهذا الدليل
رفع الاشتغال الثابت للذمة بالايجاب السابق والى هذا يشير عبارة العلامة وشمس الائمة
وغيرهما فانهم لم يقيدوا المسألة بالقضاء بمثل معقول فهو الاحق بالقبول لان الدليل الآتي يأبى
اليه فافهم والدليل للاكثر ان القضاء لو كان بالامر الاول لكان مقتضيا له والتالي باطل اما
الملازمة فظاهرة ضرورة ان القضاء لما كان بالامر الاول فهو الدليل عليه وهو معنى الاقتضاء
واما بطلان التالي فوجهه قوله ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي وحاصله انه
لو كان الامر الاول مقتضيا لكان صم يوم الخميس الذي هو الامر الاول مقتضيا للقضاء فيكون مقتضيا
بصوم يوم الجمعة وعدم اقتضائه بديهي اما الاول فلان الاداء وكلها متشابهة في هذا الحكم واما الثانية

واما الثانية فثبت على تقوله وان لكان اداء ويسوا اداء وان لم يكن عدم الاقتضاء المذكور فيكون ع
مقتضيا فرجع معناه فلم يوم الخميس او الجمعة فيكون الصوم في الجمعة اداء فان الاداء هو فعل الواجب في
الوقت الاول واذ النص الاول دل على التوقيت فهو الوقت الاول والا لزم ان يكون فرق
بين الصلوة في اول الاجزاء او اوسط بالاداء والقضاء فان مثل صوم يوم الجمعة مثل الصلوة في
الوسط ومثل الصوم في الخميس مثل الصلوة في الاول فلو كان صوم الجمعة قضاء على هذا التقدير
لكان تلك الصلوة ايضا كذلك والتالي باطل اتفاقا وايضا يلزم ان يكون الصومان متساويين في
الرتبة اللهم الا بنص آخر فان النص كما دل على صوم الجمعة دل على السواء فكانه اوجب هو والسواء
ان لا يعصي بانتفاء القضاء وهو باطل بالاتفاق وهذا الدليل انما يتم لو ادعوا اي الحنفية الانتظام
لفظا اي انما يتم لو كانوا قالوا ان ثبوت وجوب القضاء الذي هو الاداء في غير الوقت
بنفس الاداء بمعنى انه يدل على صم يوم الخميس صم يوما او يوم الجمعة مثلا وهو اي الادعاء بعيد
منهم فانه باطل محض وهم من اهل العلم كيف يشاع لهم ادعاء مثل هذا الباطل ولعل مقصودهم
ان مطالبة شيء تتضمن مطالبة مثله عند فوته فالايجاب الاول ايجاب الثاني فانه يدل على ان ذمته
مشغولة والشغل لم يسقط الا بالنص الدال على القضاء فان القضاء لا يجب الا حيث الشغل
لذمته فمطالبة الاداء تتضمن مطالبة مثله عنده لكن ربما لا يكون مطالبة شيء متضمنا لمطالبة مثله عند
الفوت كصلوة العيد والاضحية مثلا ونحن لا ندعي ان كل مطالبة كذلك بل ان المطالبة ربما
يكون متضمنة وقد لا يكون كذلك كما فصلنا سابقا فاذا جاء النص القاضي بالقضاء علمنا ان
المطالبة باقية لكن انتقلت الى المثل ولم تكن تعلم طريق التفريغ فعلمنا بان طريقه الاتيان
بالمثل والى اشار بقوله ثم معرفات القضاء بمثل معقول او غيره يجوز ان يكون غيره
اي غير النص الموجب للاداء فانه لو وجب ان يكون ذلك النص معرفا للزم القضاء في كل

كوجوب والثاني باطل بالاتفاق لانه كان ذلك الغسل ابو حنيفة وفيه اشارة الى تخصيص النص الاخر في القضاء بمثل معقول
ليس في موضعه لكن الكلام في اصل السبب الموجب فانهم قالوا ان وجوب الاداء وغيره اسند الى
علمنا سبق فكانه تهيأ للقائل بان يقول ان الوقت للقضاء لما كان غير نفس الاداء فلم يكن القضاء
بالنص القاضي بالاداء فان النصوص كلها موجبات اجاب بان الكلام في نفس الوجوب
الثابت بالسبب الاول بل هو باق فطولب برفعه عن الذمة بالاتيان بالمثل وهو مرتفع
النبي كما يراه اخرون هذا هو التحقيق في الجواب وما يجاب في المشهور ان مقتضاه اي مقتضى
صم يوم الخميس امران الاول الصوم نفسه والثاني كونه في يوم الخميس فان المقيد متضمن للمطلق فاذا
عجز عن الثاني وهو كونه في الخميس لفواته وبعدا كثر مكن بقي الاول وهو اقتضاء الصوم مطلقا فقول
القائل ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة بديهي ممنوع بل اقتضاؤه بين في غاية السقوط
اذ لا وجوب الا بالمقيد ولهذا لا يجب قبله اي قبل القيد فلو امر بصوم يوم الخميس لا يجزي صوم
يوم الاربعاء بالاتفاق ولو كان اقتضاؤه الصوم مطلقا لكان يجزي فان قلت ان المقيد متضمن
للمطلق بلا شبهة فنفس ايجاب المطلق ايجاب المطلق اجاب بقوله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب
المطلق مطلقا سواء كان مع القيد او لا بل انما يلزم منه وجوب المطلق ضمنا اي في المقيد فقط كيف
مع ان من مذهبهم ان الوجوب اذا انتسخ لم يبق الجواز منه وهذا الابطال منفصل ويقول
المعتصم بحبل المتين انه يمكن ان يوجه الجواب المشهور بوجه بعيد بما حاصله ان المجيب منع
فمنع اولا على المقدمة القائلة ان صم يوم الخميس لا يقتضي صم يوم الجمعة او استند ثانيا بالقول بعضه
المط فالايجاب بالمقيد يحتمل ان يكون الوقت الخاص بالذات بحيث يكون المصلحة
المنوطة لشرعية الوجوب متعلقة به بحيث لا يحصل بدونه كايجاب صلوة الجمعة وفرض الاضحية
ويحتمل ان يكون المصلحة منوطة بنفس الواجب والتعرض للوقت لوجه دنيوي شرف فيه او داعي

فح لو اعجز عن اداء حق الوقت بقي الاول فالواجب بنفس القضاء هو الواجب بنفس الاداء
والكاشف لهذا هو ورود لفظ القضاء فانه يدل على انه استدراك لما فات وليس
بحث الاستدراك الا حيث يكون الذمة المشغولة مشغولة الآن والا لكانت عبادة
مبتدأة وليس بقضاء وقد اشبع في التحرير الله قدره في شرح المختصر هذه المسألة القائلة
بوجوب القضاء بالسبب السابق او بالجديد مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما متعددان
وجودا في الخارج او متحدان فيه وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما
في العقل او الخارج وتفصيل هذه الجملة انه يتعقل من صم يوم الخميس امران فالمأمور به هل الامران
او شيء واحد يصدقان عليه ويعبر بلفظ مركب فمن ذهب الى التعدد ذهب الى ان
القضاء بامر اول ومن ذهب الى الاتحاد ذهب الى ان القضاء بالجديد ويقول
المعتصم بحبله المتين ان التعدد في الخارج عندهم من البواطل كما اشار اليه شارح المختصر في المواقف
وقد جزم السيد قدس سره الشريف في شرح المواقف وغيره بان الاتحاد هو الحق فما مآله
مذهب القضاء بالاول الا الى قول مرذول وتلبيس ثوب مغسول مع ان لكلامهم وجها
صحيحا لا يحتاج الى الابتناء المذكور الذي لا يوجد اثر منه في كتبهم وكانه اصطلاح من غير تراضي الخصمين
فالاحق بالقبول ما في الكتاب وشرحناه في ترجمة المسألة والآن فاعتمد عليه ولا تمل عنه
ميلا اقول فيه بحث اذ المعتبر ههنا ظرف زماني وهو الوقت واتحاد مقولة متى بالمظروف
وان صح كما ذهب اليه قدماء الفلاسفة وشايعه بعض افاضل المتأخرين من اتحاد العرض والعرضي
بالذات في العرض يتحد مع المعروض ولكن الاتحاد بالعرض لا بالذات فالمتى الذي هو عرضي
يتحد مع ذي المتى في مرتبة من المراتب فلا يلزم من انتفاء فرد منها اي من مقولة متى انتفائه
اي انتفاء المطلق اتفاقا اي الزمن الموجود في امس هو الموجود الآن وفرد متى قد تبدل وما تبدل زيد

ولكن الصوم باتحادهما مع المظروف لا يدل على ان ذلك المتحد ان انتفى انتفى فلذلك النذر اتحد مع ذلك
القيد فيحتاج الى امر جديد فالابتناء على الاتحاد والتعدد لا يخفى فى شئ بوجه فتامل ويقول المعتمم
لحيلة التعين ان مقصود الشارع المختبر ان الصوم بشرط وقوعه فى الوقت المخصوص وهو الذي
هو صنف من مطلق الصوم والصنف مشتمل على المطلق اوامر فيهما ان كانا متعددين بحيث يستقل
كل بالافادة وهذا اذا كان المطلق والمقيد متعددان فى الخارج فهما بالحقيقة امران الاول الامر بمطلق
الصوم والثانى الامر بالمقيد فانتفاء الثانى لا يدل على انتفاء الاول فبقاؤه بالامر الاول واذا كانا متحدين
بحيث لا يستقل كل بالافادة فالافادة ههنا واحدة كما فى التعريف بالجنس والفصل فانه ليس فيه
تعريفان تعريف بالجنس وتعريف بالفصل وهذا اذا كانا متحدين فانه يتوجه امر واحد فالامتثال
امتثال واحد فاذا وقع التحرى القاطع فى الوقت فقد وقع عن الامتثال فلا بد من نص اخر ليدل على
ان الامتثال بوجه اخر وهذا اندفع الشبهتان الثانى اشار الى احدهما بقوله واتحاد مقوله
منه وان صح فان فيه اشارة الى ان ذلك الاتحاد فى حيز الخفاء فافهم ونوقض مختار الحنفية بنذر
اعتكاف رمضان اذا لم يعتكف حيث يجب قضائه بصوم جديد ولم يوجب العود حاصل المناقضة ان
من نذر ان يعتكف فى رمضان ثم لم يعتكف فالمذهب انه يجب عليه الاعتكاف بصوم جديد
حتى لو اعتكف بصوم قضاء رمضان لا يصح ولا يصح ايضا الاعتكاف فى رمضان آخر فلو كان القضاء
بالاصل لصح فان الاول انما افاد الاعتكاف مع الصوم وان لم يكن للاعتكاف فان النذر بان
يعتكف فى رمضان يدل على ان ذلك الصوم انما هو صوم رمضان دون صوم مقصود للاعتكاف
فقد وجد ان السبب الاول انما افاد وجوب الصوم الغير المقصود فينبغى ان يجوز الاعتكاف
بذلك الصوم فيجوز فى رمضان اخر او مع صيام الكفارة والقضاء وغيرهما والجواب انا لا نم
ان النذر يقتضى الصوم الغير المقصود للاعتكاف فى قوله فان التقييد يدل على ذلك قلت الاثم بل الظا

بل الخلو ان نذر الاعتكاف كالصوم جملة اي للصوم المقصود لانه شرطه اي لان الصوم المقصود
شرط الاعتكاف فنفا لجابه دون ايجاب الشرط غير معقول الا في مثل ايجاب
الصلوة بدون ايجاب الوضوء او التيمم فان قلت فينبغي ان لا يجوز القضاء الا بالصوم
المقصود والتالي باطل اجاب بقوله لكن ما ظهر اثره اي اثر الصوم المقصود لمانع وهو وجوبه
اي وجوب الصوم قبل اي النذر بسبب حاصل ان الاداء اشرف من القضاء البتة ولكنه
يجوز الصلوة الوقتية في الوقت المكروه والاداء لا يكون الا في رمضان وفيه الصوم واجب
بنفسه فان ادى فاما ان يترك صوم رمضان وهذا ظاهر الفساد واما ان يتغير
الصوم المقصود الذي هو الشرط اي غير المقصود وهو الاخير فلما زال المانع الذي هو الوجوب
من قبل بالقضاء رمضان فان وقت ذلك الواجب قد وسع فلا مانع اصلا لا
ما اذا كان رمضان قائما فان ذلك معيار ولا يجوز التاخير فلا بد من تفويت هذا الواجب
المقصود به ظهر اثره اي اثر الذي اوجب النذر به وهو الصوم المقصود لان الاداء سببا والقضاء
سببا اخر بل السبب واحد لكن اختلفا في بعض الاحكام لخارج كالجهر والمخافتة في الرواية
المشهورة فان قضاء المنفرد في الجهريات بالصبح مع الجهر ولهذا اي ولاجل انه ظهر اثره لزوال
المانع لا يقضي النذر المذكور في رمضان اخر والا ظهر الاخر معرفا باللام لكن شهر رمضان علم
ولا وجب اخر لان الصوم غير مقصود للاعتكاف سوى قضاء رمضان الاول اذا لم
يصم فيه اذ اختلف فحكم الاصل وهو الاعتكاف في رمضان الاول فهو كان يجوز اداؤه
مع صوم رمضان فينبغي ان يكون القضاء ايضا كذلك فافهم هذا والقائلون بالسبب الجديد يقولون
ان السبب هو التفويت فيوجب ايجابا على حدة كما في قضاء رمضان والصلوة ويرد عليهم ان هذا
سبب ان افاد الاعتكاف بصوم مقصود ويقيده مطلق ومطلقه ينبغي ان يجوز في رمضان

يرد ص

آخر وعلى الاول ينبغي ان لا يجوز مع الصوم المقتضي وجوابه يظهر من الكتاب وحاصله ان هذا السبب انما
افاد ايجاب المفوت مما لا اداء له وهو موجود هنا في المقتضي ونقول المعتمد بكسر الميم الا ان اشتراط
الصوم المقضي ليس يظهر بدليل شاف فانه استدل على اشتراط الصوم بما رواه الدار قطني
بإسناده عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قال رسول الله صلعم لا اعتكاف الا بالصوم
رواه الدار قطني والبيهقي ومثله هنا احاديث اخر والتفصيل في فتح القدير وفيه الاصل على اشتراط
الصوم المقصود ونوصل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وقوله صلعم لا صلوة الا بطهور على اشتراط
الطهارة للصلوة والتكليف [illegible] الا بشرف الوقت والاداء لا يمكن بداركه وهو الذي حمل
الى اكتفاء الصوم المقصود وهو مقصود في الصوم المقضي واتحاد حكم الاصل مع الخلف انما هو فيما اذا
كان المقتضي في الاصل موجودا في الفرع واما اذا لم يكن فلا يلزم الاتحاد فلم يصح الاكتفاء ومثل
ما قيل في الهداية ان الصلوة الفائتة لا يقضي الا في حالة الانفراد لان استحباب الجهر يختص
او الجماعة وهما مفقودان مسئلة مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا مقدمة الشيء ما لا يحصل
الشيء موجودا الا به سواء كان هذه المقدمة عادة او لا والواجب المطلق الواجب الذي
لا يكون وجوبه متعلقا بتلك المقدمة بل يكون وجوبه متحققا بالفعل سواء تحققت المقدمة او لم يتحقق
وحاصل المسئلة ان الذي يتوقف عليه اداء الواجب فهو واجب وينبغي ان يعلم ان المراد
بالمقدمة المقدمة التي هي فعل اختياري فيخرج الحيوة والقدرة مثلا وبقيد الاطلاق خرج تحصيل
المال فان وجوب الزكوة متعلق به فلا يكون واجبا وقوله اي سببا تفسير لمطلقا اي تلك
المقدمة واجبة سواء كان المقدمة سببا او شرطا شرعا كالوضوء للصلوة الواجب فان
وجوبها آخر متعلق بوجود الوضوء او عقلا كترك الضد كترك النوم فان اقامة الصلوة متعلق

متعلقة به او عادة كغسل جزء من الراس بغسل الوجه فانه في العادة لا يتحقق غسل الوجه الا
مع غسل جزء من الراس وان كان يمكن عند العقل ان يغسل الوجه بدون ذلك الغسل وقيل
مقدمة الواجب واجبة في السبب فقط اي ان السبب الذي هو المقدمة واجب دون غيره
واجبا وقال العلامة الشيرازي وهذا مذهب الواقفية وقيل بوجوب المقدمة في الشرط الشرعي
فقط وهو مختار صاحب البديع منا والمختصر من غيرنا وقيل بالوجوب مطلقا سواء كان المقدمة
شرطا شرعيا او عقليا او سببا او غيره والخلاف في ان ايجاب الواجب هل هو ايجاب
بالمقدمة ام لا واما الايجاب بدليل منفصل فلا نزاع فيه اصلا لنا انه لو لم يكن المقدمة واجبة
لكان التكليف بالواجب تكليفا بدون تكليف المقدمة والتالي باطل والملازمة غنية
عن البيان واشار الى وجه ان التكليف به اي الواجب بدون التكليف بالمقدمة
يؤدي الى التكليف بالمحال وهو باطل بالتحقيق فكذا المقدم فكذا المقدم الاول وهو المطلوب وقوله
الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام يمكن ان يكون
دليلا اخر على وجوب المقدمة ويمكن ان يكون تاييدا لقوله يؤدي الى المحال وحاصله ان
التكليف بدون المقدمة تكليف بالمحال ولذلك وجب تحصيل اسباب الواجب
وحرم تحصيل اسباب الحرام كبيع الخمر مثلا بالاجماع في الحاشية اي الاجماع على
الوجوب وحاصله ان ذلك مجمع عليه وفيه اشارة الى دفع ما يتراءى وروده
ان ذلك بدليل منفصل وهو الاجماع وليس الكلام فيه اعترض بان بطلان التالي
ممنوع فان المحال انما هو التكليف بالمشروط المقارن بعدم شرطه واما التكليف بالمشروط
بدون التكليف بالشرط فلا امتناع فيه بل جميع التكاليف كذلك فان كل تكليف بشيء
انما هو تكليف به وليس امر بشيء آخر والجواب ان التكليف بالمشروط مطلق

اخر وعلى الاول ينبغي ان لا يجوز مع الصوم المقتضي وجوابه يظهر من الكتاب وحاصله ان هذا السبب انما
افاد ايجاب المنذور بما اشار له وهي موجودة في المقتضي ويقول المنعم بحسب المنذر ان اشتراط
الصوم المقصود ليس بظاهر بل شاذ فانه استدل على اشتراط الصوم رواه الدارقطني
بما روي عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قال رسول الله صلعم لا اعتكاف الا بالصوم
رواه الدارقطني والبيهقي ومثل هذا احاديث اخر والتفصيل في فتح القدير وفي الاصل على اشتراط
الصوم المقصود ولو دل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وقوله صلعم لا صلوة الا بطهور على اشتراط
الطهارة للصلوة والثاني [illegible] الا بشرف الوقت والاداء لا يمكن تداركه وهو الذي حصل
له الاكتفاء بالصوم المتعدد وهو مقصود في الصوم المقتضي واتحاد حكم الاصل مع اختلاف انما هو فيما اذا
كان المقتضي في الاصل موجودا في الفرع واما اذا لم يكن فلا لزم الاتحاد فلم يصح الاستشهاد وبعد
ما قيل في الهداية ان الصلوة الفائتة لا تقضى الا في حالة الانفراد لان استحباب الجهر مختص بالوقت
او الجماعة وهما مفقودان مسئلة مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا مقدمة الشيء ما لا يمكن
الشيء موجودا الا به سواء كان هذه المقدمة عادة او لا والواجب المطلق الواجب الذي
لا يكون وجوبه متعلقا بتلك المقدمة بل يكون وجوبه متحققا بالفعل سواء تحققت المقدمة او لم يتحقق
وحاصل المسئلة ان الذي يتوقف عليه اداء الواجب فقط واجب وينبغي ان يعلم ان المراد
بالمقدمة المقدمة التي هي فعل اختياري فيخرج الحيوة والقدرة مثلا وبقيد الاطلاق خرج تحصيل
المال فان وجوب الزكوة متعلق به فلا يكون واجبا وقوله اي سببا تفسير لمطلقا اي تلك
المقدمة واجبة سواء كان المقدمة سببا او شرطا شرعا كالوضوء للصلوة الواجب فان
وجوبها غير متعلق بوجود الوضوء او عقلا كترك الضد كترك النوم فان اقامة الصلوة متعلقة

متعلقة به او عادة كغسل جزء من الراس لغسل الوجه فانه في العادة لا يتحقق غسل الوجه الا
مع غسل جزء من الراس وان كان يمكن عند العقل ان يغسل الوجه بدون ذلك الغسل وقيل
مقدمة الواجب واجبة في السبب فقط اى ان السبب الذى هو المقدمة واجب دون غيره
وجها وقال العلامة الشيرازى وهذا مذهب الواقفية وقيل لا يجب المقدمة في الشرط الشرعي
فقط وهو مختار صاحب البديع منا المختصر من غيرها وقيل الوجوب مطلقا سواء كان المقدمة
شرطا شرعيا او عقليا او سببا او غيره والخلاف في ان ايجاب الواجب هل هو ايجاب
بالمقدمة ام لا واما الايجاب بدليل منفصل فلا نزاع فيه استدلالا لنا انه لو لم يكن المقدمة واجبة
لكان التكليف بالواجب تكليفا بدون تكليف المقدمة والتالي باطل والملازمة عينه
عن البيان واما الثاني فوجهه ان التكليف به اى الواجب بدون التكليف بالمقدمة
يؤدى الى التكليف بالمحال وهو باطل لما سيجيء فكذا المقدم فكذا المقدم الاول وهو المطلوب وقوله
اى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام يمكن ان يكون
دليلا اخر على وجوب المقدمة ويمكن ان يكون تاييدا لقوله يؤدى الى المحال وحاصله ان
التكليف بدون المقدمة تكليف بالمحال ولذلك وجب تحصيل اسباب الواجب
وحرم تحصيل اسباب الحرام كبيع الخمر مثلا بالاجماع في الحاشية اى الاجماع على
الوجوب وحاصله ان ذلك مجمع عليه وفيه اشارة الى دفع ما يترائى من وروده
ان ذلك بدليل منفصل وهو الاجماع وليس الكلام فيه اعترض بان بطلان التالي
ممنوع فان المحال انما هو التكليف بالمشروط المقارن لعدم شرطه واما التكليف بالمشروط
بدون التكليف بالشرط فلا امتناع فيه بل جميع التكاليف كذلك فان كل تكليف بشيء
انما هو تكليف به وليس فيه امر لشيء آخر والجواب ان التكليف بالمشروط مطلق

او مقيد كصلوا مثلا فانه الفا في المتعارف من الامر بالصلوة الاطلاق فهو امر بايقاع الصلوة
مع الطهارة وبدونها وكذا هو تكليف بجامع غسل الراس وبدونه وهو صحيح والثاني
امر بايقاعها مع الطهارة فهو اول الى وجوب المقدمة بنفسه المطلوب وما قيل يجوز ان
يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي امر موجب الواجب الذي المقدمة مقدمته كالايمان
فانه وجب بنفسه بدلائل غير دلائل وجوب الواجبات كالصلوة والزكوة ونحوها فغير لازم ان التكليف
بالواجب تكليف بمثل التكليف بالمقدمة ان اريد التكليف بالواجب مثل التكليف بالمقدمة
تكليفا مطلقا وان اريد التكليف بها بذلك التكليف فلا نم انه تكليف بالمحال وعلى هذه المباذاة
منع الصاقوله ان وجوب تحصيل الواجب مجمع عليه فانه ان سلم الوجوب فلا نم لوجوب الواجب
ذلك قيل كيف يصح بنعقد على الاجماع فان بعضهم قد انكروا الوجوب اصلا فعندان الكلام
بالنظر اليه وحاصل ان الكلام في وجوبها وجوب الواجب فايجاب شيء ان لم يكن مستتبعا لوجوب
مقدمته فهذا الايجاب بما هو هذا الايجاب تكليف بالمحال البتة كيف وهو ليستلزم ان يكون امر
اقيموا الصلوة امرا بالصلوة مع الطهارة وبدونها غاية الامر ثم ينسخ ايجاب المقدمة الذي هو
بعض ذلك الوجوب في ما ترى فافهم فان قلت لا يلزم الامر صريحا كان احد ازعم ان النزاع
ايجاب المقدمة ملزوم التصريح الامرية فان الوجوب بالامر ونحوه كما يدل عليه دلائل النافين فاشار
الى رد هذا المزعوم اقلت لا نزاع في ذلك لكن الامر محال المراد اي وجوب الواجب
يستتبع اي يستتبع وجوب المقدمة وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الا
معصية واحدة بالنظر الى الواجب الاصل الا المعاصي بالنظر الى الاسباب والشرائط وقد اشاره
الا ما يتراى وروده من انه يلزم معاصي متعددة بترك واجب واحد ووجهه ان التعدد انما بالنظر
الى ايجابات متعددة ونحن لم نسلم اما بالنظر الى وجوب الواجب نفسه والاسباب من حيث انها اسباب

اسباب لا واجبات مستقلة فقد يؤدي الى اتحاد المعصية والامتثال ولذا لكن يستحق تارك الوضوء
مثلا معصية واحدة قالوا اي النافون لو وجبت في الطهر لو وجبت لزم تعقل الموجب له والتالي
باطل فانا نعقل ايجاب الواجب وقد لا نعقل الموجب للمقدمة قلنا نمنع اي الملازمة ممنوعة وانما يلزم تعقل
الموجب له لو كان صريحا وجوبها اذ لم يتعلق الايجاب صريحا فلا يلزم تعقله ومع وجوبها لم يلزم تعلق
الخطاب بنفسه ولا وجوب النية وحاصله ان ايجاب المقدمة اذ هو امر استتباعي فلا يلزم
تعلق الخطاب بنفسه بل تعلق الخطاب بايجاب الواجب كاف وايضا لم تجب النية فان
النية انما تجب في الذي وقع الامر فيه صريحا فما تعلقت الا بعض الامور الصريحة لا تجب فيها النية ايضا
كالوضوء بعد الغسل فيما نقل الكلام النزاعي وايضا انه لم يدع ان كل امر صريح فيه النية بل حاصله
ان الامر الصريح فيه النية وان لم يكن في كل فرد منه بخلاف الواجب التبعي فالمقدمة لما كانت
واجبة وجوبا تبعيا لم يلزم النية اصلا بخلاف ما لو كان واجبا استقلاليا لكان يمكن ان يجب فيه النية
فافهم وفيه اشارة الى اندفاع ما قد استدل به على اصل المدعى انه لو كانت المقدمة واجبة لوجبت
النية وتعلق الخطاب وهما منتفيان ويرد عليه ايضا منع الملازمة فان الوضوء ليس يجب فيه
النية والجواب عنه ان المقدمة ربما يكون عبادة فينبغي ان يجب النية بالنظر الى الايجاب ولا يجب
ذلك فيندفع اصل الدليل ح فانه لا فرق بين الايجاب الاصلي والتبعي اندفع الدليل ولتعلم ان
الظاهر ان النزاع لفظي فان الجمهور على وجوبها وجوب الاصل والمخالفون يزعمون نفي وجوب المقدمة
استقلالا فرجعت المذاهب الى الوجوب مطلقا ووجوب السبب فقط بتعلق الخطاب صريحا
فان السببية بالشرع ووجوب الشرط الشرعي فانه قد تعلق الخطاب به ونفي الوجوب راسا
لعدم تعلق هذا الخطاب المستقل في الخطاب بالواجب وبعد فالفرق بين السبب والشرط
الشرعي بحكم بحث وان كان المتنازع فيه وجوب مقدمة الواجب مطلقا فالحق مع الجمهور والكلام

وجوبها وجوب متعلق الخطاب مقصود والفاظ مع الثاني الا ان الاستثناء الشرط الشرعي
كما وقع عن البعض ليس لظهور وجهه وكذا استثناء السبب فانه ان كان سبب الاستثناء
ان الشرط الشرعي انما يعلم من الشرع فقد علق بالخطاب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا او السبب العقلي كذلك والا فلا فرق وقال المص في الحاشية استثناء ان
الشرط الشرعي تحكم فان العقلي اقوى وكذا نه مندرج في نفس الخطاب المتعلق بالواجب انتهى و
وجه الفرق ان الشرط ما جعل الشارع شرطا بالخطاب فهو متعلق الخطاب فالخطاب بالواجب
الكل ان مطلق فهو مقيد فافهم فرع على المسئلة القائلة بوجوب المقدمة اذا اشتبهت المنكوحة
بالاجنبية كما اذا تزوج امراة وغاب عنها بالتوكيل فدخلت في بيت للمنكوحة ومعها اجنبية والوكيل
قد مات حرمت المنكوحة لان الكف عن الحرام واجب وهو وطي الاجنبية ولا يمكن
الكف عن ذلك الحرام بالكف عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية فهو مقدمة الواجب فهو
واجب فلو قال احديكما طالق حرمتا لان الاجتناب عن الحرام يقينا فيه وقال العبد الضعيف
رحمه الله تعالى هذا انما يتم لو طلق احديهما من قبل على التعيين فنسي وبعد انقضت العدة او طلق بائنا
او كانت غير ممسوسة ثم اخبر بذلك فانه ح نظير اشتباه المنكوحة بالاجنبية واما اذا كان
منشا الطلاق فالمذكور في كتبنا ان المرجع في البيان الى الزوج وهو قد يكون بالبيان اللفظي وقد
يكون بالبيان العقلي ولذلك يجوز ان يمس احديهما شاء ولكن لا يحل مسيس الجميع فكلما دار باحديهما
حرمت الاخرى نعم ان الشافعية اوردوا هذا الفرع وفي التحرير تفريع تحريم الكل في هذه الصورة
مناقض للمسئلة انه يجوز تحريم احد اشياء كما يجابه فلو فعلها الا واحدا وقال المص في الحاشية اقول
المبهم فيما نحن فيه انما هو قبل البيان لا بعده لامتناع التناول فالحكم بالتعيين موقوف على البيان فكانه
كالاشتباه فتدبر انتهت وقد صرح ان الجواز لا ينافي الامتناع في صورة فالجواز يتحقق في مادة

فلو ثبت يصح التناول فيها وههنا اذ لم يصح التناول فلا بد من زوال الحرمة على المعنى والذي هي غير
معلومة فلا بد من الكف عنها فافهم ولبعد منه دفعه فان من صور تحريم احد اشياء اباحة اي واحد
لا بجمع واذا اختار واحدا لزم الامتناع عن الآخر اقول فالغاية داخلة في المغيا لعلم وجود المغيا وقال
العبد الضعيف رحمه الله تعالى انما تم لو كان العلم لوجود المغيا موقوفا على العلم لوجود الغاية وهو ممنوع و
كانه اراد ان الغاية التي هي من مقدمات المغيا داخلة في حكم المغيا كالليل في الصوم فان الامساك
اليه واجب وهو لا يتيسر في العادة الا بالامساك في شطر من الليل وكذا الكعبان الى غسل
شطر من الراس من قبيل الامساك في شطر من الليل توجيه بعيد لا شبهة ان ثم ان المغيا
بما هو المغيا لان الغاية قد يدخل فيكون الحكم متناولا لها فالمغيا الكل وقد لا فيكون ما سواها فيجب ان
يدخل لعلم بمحل الحكم فافهم مسئلة وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده وقيل في البزدوي واصول شمس الائمة
السرخسي فهو مذهب القاضي الامام ابي زيد وصدر الاسلام واتباعهم وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده وقيل
وجوب الشيء نفس النهي عن ضده اي الامر نفس النهي وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني ومن تابعه اولا
وقال ثانيا انه يتضمنه عقلا وقيل انه يرجح وقيل بالتفصيل فمنهم من عمم في امر الوجوب والندب
فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص بامر الوجوب والسبب له وجه وقيل ليس نهيا
ولا متضمنا وعليه المعتزلة الشافعية كامام الحرمين وحجة الاسلام ثم الخلاف في النهي كك فعند الجمهور
ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب الضده الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد بخلاف النهي فانه امر باحد
اضداده ووجه الفرق ان وجوب الشيء يستلزم حرمة كل المفوتة بخلاف حرمة الشيء فانه يكفي لوجوب
احدها فافهم وقيل لا تقتضي وقيل بالتفصيل في النهي اصلا لنا ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل
واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا لزم امكان الانفكاك وحاصل الدليل ان الامتناع
عن الضد من لوازم وجود الفعل الواجب فايجابه بلزمه ايجاب الامتناع واللوازم مجعولة بجعل الملزوم

عقلا صح

والا فيجوز ان يكون الملزوم مجعولا ولا جعل في اللازم فيجوز الانفكاك قال العبد الضعيف رحمه الله
تعالى لا بد في الكلام عن مناقشة اما اولا فلان فيه خلط الاصطلاحين فان الوجوب الذي يلزمه
الامتناع عن الضد هو الذي من المواد الثلثة التي هي الامكان والوجوب والامتناع
والذي ههنا هو الوجوب بمعنى استحقاق التارك العذاب ولا نم انه يلزمه الامتناع فان قيل
بما قد اشرنا اليه من ان الوجود يلزمه الامتناع فايجابه يلزم ايجاب الامتناع فلا محيص عن مصادرة
فان ايجاب الامتناع عين الحرمة للضد فيئول الى المسئلة قلنا يجوز ان الوجوب اشتغال
الذمة وان لم يصح الا بان يكون ممنوعا عن المفوت والا لزم التكليف بالمحال واما ثانيا فلانا
لا نم ان اللوازم مجعولة بجعل الملزوم قوله يلزم الانفكاك قلنا لا نم فان اللوازم لو كانت
مجعولة بالملزوم لا يلزم محذور وايضا لو كانت مجعولة بجعل جاعل الملزوم جعلا جديدا لا يلزم المحذور
ايضا الم تر الى المعلولين ان علاقة اللزوم دائرة بين علية احدهما للآخر ومعلوليتهما لثالث بعلية
مستانفة فالاظهر ان نقول ان حرمة الضد من المقدمات فيجب بذلك الوجوب ولمثله نقول في النهي
فيقال ان الاشتغال بضد ما من لوازم التحريم واللوازم مجعولة بجعل الملزومات وفيه شئ
لان حاصل التحريم هو وجوب الكف وليس من لوازمه الاشتغال بالضد فانه قد يحصل بالدوام
فقط وقال العبد الضعيف رحمه الله تعالى ان المراد بالوجوب والحرمة ههنا اعم من ان يكونا بالذات
او بالعرض وان المراد بالضد هو المفوت ولا شبهة في ان حرمة الاكل في شهر رمضان مثلا يلزمها
الامتناع عن المفوت البتة سواء كان ذلك هو الكف او غيره وهو مبنى على ما ذكروه في هذا
المقام فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية كما في ايجاب المقدمة وكذا
ههنا قيل يقتضي كراهة ضده فان خطاب الضمني انزل من خطاب الصريح لكن يلزم اطلاق المكروه
على الممتنع قال فخر الاسلام وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اصح عندنا ثم قال في النهي وقال الجصاص

وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امر الشيء منهيا عن الكل
الصارف يحتمل ان يقتضي ذلك ثم قال اي الجصاص بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود
مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك من ضروريات حكم الامر ثم قال واما الذي اخترناه
فمبناه على هذا وهو انه لما كان الامر ضروريا سميناه اقتضاء وهو الاقتضاء انه امر ضروري ليس مقصود
فكان شبيها بما ذكر من مقتضيات احكام الشرع ثم قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما
لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لكنها تكره انتهى وقال
بعض شراح كلامه ان كلام القوم مشحون باطلاق المكروه على الحرام بغير روح لا يبعد في اطلاق المكروه
على الممنوع نفي انه حرام او ان الفعل ان غير المفوت ليس بمنهي عنه وهذا مناقشة لفظية فان المراد
ان طبيعة القعود مثلا ضد للقيام بمعنى انهما لا يجتمعان في زمان واحد وغاية الامر انهما ضد يخالف الزماني
لا لازم التفويت فان كان فيه تفويت شيء من المكملات لم يفسد الصلوة ولكنه يكره وبنى
انه ح يرجع النزاع مع الجصاص الى اللفظ وطرفه لكن الشيخ نظر الى الظاهر من الكلام فانه قد زعم
ان النهي موجب وان الامر محرم ولذلك قال واما الذي اخترناه ح وهو لا غبار الا في العبارة
ولكن ينبغي ان لا يورد المعهم في الاسلام منهما اخر فانه ح يرجع الى مذهب الجمهور فافهم
ان قلت يبطل طريق المعارضة فالامر بالشيء نهي عن ضده ضد عينا فانك قد عرفت ان الايجاب تحريم
كل ضد عينا فان كل واحد منه مفوت فالامر بشيء نهي عن ذلك والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد
الاخر مخيرا فانك قد عرفت ان النهي ايجاب شيء من الاضداد لا على التعيين فهذا الضد لذلك الشيء
الذي وقع الامر به بالايجاب منهي عنه عينا لمقتضى المقدمة الاولى وما مور به مخيرا لحكم المقدمة الثانية
ولنفرض لك مثالا فنقول ان الامساك مامور به فيحرم الاكل والشرب والجماع عينا فكل منهي عنه

والنهي عن الاكل يقتضي الحرمة والوجوب بما عداه فكل من الاكل والشرب والجماع مأمور به ومنهي عنه
هف لان النهي يقتضي الكف والامر يقتضي الجواز وهما كالمتركا فلا لازم امتناعه وان
الامكان بالنظر الى شي لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شي اخر فا
لجماع حرام بالنظر الى ايجاب الامساك مثلا باعتبار انه مفوت له وواجب باعتبار انه مفوت
للشرب وحاصله ان الوجوب والحرمة انما هما بالعرض والواجب بالذات انما هو الامساك
والواجب والباطل بالعرض انما هو الشرب والجماع ولا محذور بل نقول ان الحرام انما
هو التفويت لكل من الشرب والجماع والاكل اذ هو موصوف بالتفويت للواجب والحرام
واجب للحرام فالحرام انما هو التفويت وذلك بالعرض ونظيره حركة جالس السفينة وسكونه
وكذلك وجوب المعلول الاول وعدم صحة العدم يمكن ان يتحقق بالنظر الى ذات المعلول و
كذلك وجوده ويجب وامتنع بالنظر الى وجود السبب الاول وعدمه وكذلك الشريك لله فانه
ممتنع بالنظر الى الفرس والانسان وفرق بين الامكان بالنظر الى شي والامكان بالذات
فتدبر والفعل الاتي على سبيل المعارضة ثانيا يلزم على الاول وهو ان وجوب الشي يقتضي
حرمة ضده وحرمة الواجبات كحرمة الصلوة من حيث انها ضد اللواط فان الصلوة لا تجتمع مع اللواط
فانه الطواف ونحوه وان كان الصلوة افعال مخصوصة يستقر او مكان وبالعكس يقتضي الوجوب
الصلوة يقتضي حرمة الضد لانه ضدها والاتي على المعارضة ايضا انه يلزم على الثاني وجوب المحرمات
ولو كثير الكوجوب الزنا فانه اي الزنا ترك اللواط المحرم وحرمة الشي يقتضي بوجوب الضد
ولو تعدد او بالعكس يقتضي ان حرمة الزنا مقتضي لوجوب اللواط المحرم والفرق بين هذه المعارضة
والسابقة ان الاولى حاصلها ان هذه المسئلة يستلزم كون الشي الواحد حراما وواجبا
وحاصل هذه المعارضة ان الذي ثبت حرمته او وجوبه في الشرع الشريف يلزم وجوبه وحرمته

الذات ومكلب بالنظر

وحرمته لانا نقول من لزوم الاول الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد وانما
يمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر فالحج لا يقتضي ان يكون واجبا موسعا مستوعبا
في وجوب الصلوة فلا ضير فانها ليست بمفوتة له انها ليست بواجب مستوعب فيجوز ان يكون
كلاهما واجبين ويودي احدهما في وقت والآخر في آخر ومن هيهنا قيل ان الشرط ان يكون
الواجب مضيقا فالمسألة مقيدة بالواجب المضيق والسر فيه كما اشار اليه فخر الاسلام
ان حرمة الضد انما هو من حيث التفويت ولا تفويت اذا كان الواجب غير مضيق
فانه يمكن ان يودي كل في وقت لكن يلزم عليه ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان
وقته العمر فيلزم ان يكون الصلوة حراما في العمر فانها مفوتة له الا ان يقال ان ذلك اي العمر وقته
نظرا اليه من حيث هو هو وان لم يكن وقته من حيث انه ضد للصلوة وقال العبد الضعيف رحمه الله
لعل الاشكال لا يندفع بالجواب فان المذهب ان الامر مضيق والخطاب انما يتعلق
فيلزم ان يكون الحج والواجبات الاخر كالصلوة المنذورة محرمة في ذلك الوقت فالاشكال
ليس مختصا بكون وقته العمر ولا يندفع بما اختاره في الجواب ان الوقت لا يظهر اليه وكذلك اذا
تضيق وقت الظهر وجاء وقت الطواف او النذر فانه اذا نذر ان يصلي في ذلك الوقت فانه
يلزم ان يكون كل منهما محرما وبطلان الشافي ظاهر ولا كفاية في التزام ان الوقت وقته من حيث
هو هو فالجواب الكافي كما يليق في الثاني ولنا ان نقول في الثاني وهو لزوم وجوب المحرمات التبعي
المحرمة لدليل اصلا آخر يخرج المحل عن قبول التحريم واجيز اذ يتعاطى الزنا واخوه حرام تعين الدليل قاطع فيخرج
عن قبول الاباحة بحيث او حاصل الجواب ان المسألة مخصصة بما اذا لم يدل الدليل القاطع على الحرمة
وقال العبد الضعيف المتمسك بحبل هذا الجواب الضائع يشاف فان التخصيص مع قيام الدليل غير صحيح
فان الزنا حرام البتة وحرمته ملزومة لوجوب الاضداد فان ملزوميته ليست لان ضده هذا او ذلك

بل لانه مفوت للملك والصلوة والجماعات الاخر سوى التي في ذلك فالامر بالشي نهي عن ضده الا ان تفوت ما قد مر سابقا

في جواب المعارضة الاولى لعلهم ان الحرمة بالعرض وكذا الوجوب لا ينافي الحرمة والوجوب بالذات فان الزنا

حرام بعينه لا يجوز المباشرة به ووجب تحصيل لانه مفوت للحرام فالواجب بالذات انما هو

النفوس من حيث هي هي واللواطة من حيث انها مفوتة للزنا واجبة فمثله المثل حركة جالس

السفينة فهو ساكن بالذات ومتحرك بالعرض ولا بعد فيه كما نشبه غير بالكشي في المحتوم

في طبقة ولاصحاب سائر المذاهب الاخر التي مرت وجوه ضعيفة في الاستدلال مذكورة في

الكتب المبسوطات مع ملعليها فارجع اليها مسئلة اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز خلافا

للغزالي وسائر الشافعية قالوا ان الجواز باق وللحنفية قالوا ان ذلك المشروع قد نسخ والجواز

ان ثبت فبدليل اخر فان لم يوجد فهو على الحرمة والمصنف اشار الى دليل الشافعية بقوله لان الوجوب

يتضمن الجواز فان الواجب يجوز المباشرة به مع حرمة الترك فنقول ان الاول الجواز و

الثاني عدم جواز الترك والناسخ لا ينافي الجواز فان حاصله ان الوجوب غير ثابت وهو

يجتمع مع الجواز فيبقى الجواز على ما كان من قبل وقال العبد الضعيف رحمه الله تعالى ان نسخ

الوجوب على انحاء الاول ان يقول الشارع بعد ما امر بالفعل فهذا لا يدل على الجواز بل على

حرمته والثاني ان يقول ان الوجوب منسوخ الى الحرمة فحاله حال الاول والثالث ان

يقول منسوخ الى الاباحة او الاستحباب او فعل وترك فهذا يدل قطعا على الجواز البتة

والرابع ان يورد دليلا على الوجوب ثم يقول ما يدل على ان ذلك الدليل منسوخ ولا تعرض فيه

لانتقاله الى صفة اخرى فهذا هو الذي يقول فيه الحنفية انه لا يبقى الجواز كما اذا امر ثم ترك وقتنه

ولم يعلم انه هل يجوز بعد ذلك ام لا ويدل عليه ما اورده في الدليل القائل بان الدليل الموجب

لما نسخ خرج من ان يكون دليلا شرعيا لان المنسوخ ليس يصح ان يتمسك به فضلا عن الدلالة على

فضلا عن الدلالة على الجواز دون الخصوص لا عموم له حتى والذي اشار اليه سبحانه وتعالى في النسخ بقوله
لا نم ان الناسخ لا ينافيه بل هو مناف فان لا نسلم انه يدل على ان المنسوخ حرج من ان يكون الاتيان
داخلا ودليل عليه قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فان
بالمثل او الخير ما يدل على ان الناسخ غير كاف في علم فتدبر وقيل في الاستدلال على المذهب الحنفية
الجنس متقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه وحاصله ان الجواز جنس وفصله الحرج في الترك وكل جنس متقوم
بالفصل فالجواز متقوم بالحرج في الترك وكل جنس متقوم بالفصل يرتفع بارتفاعه فالجواز يرتفع
بارتفاع الحرج في الترك فالنسخ ان ورد على الجواز فهو مرتفع البتة وان ورد على
الحرج ارتفع ايضا فهذا الجنس متقوم بفصل اخر وهو عدم الحرج في الترك كالجسم النامي الذي
هو الجنس متقوم بفصل من النمو والجمادية يرتفع نموه فيبقى جمادا فتدبر وحاصل المنع
على المقدمة القائلة ان الجنس يرتفع بارتفاعه بل انما هو مسلم اذا كان الجنس متقوما بفصل
واحد يرتفع او الفصول كلها يرتفع وهو هنا ممنوع ثم قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين انه
قد تقرر في موضعه ان الماهية المؤلفة من الجنس والفصل قد يكون مؤلفة في الخارج ايضا من
مادة محاذية للجنس وصورة محاذية للفصل كالجسم النامي وح امكان لا شبهة في ان الجنس لا
يرتفع بارتفاع فصل وقد يكون مؤلفة في الذهن فقط وفي الخارج هما موجودان بوجود واحد
وح امكان لا يمكن ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وقد ذهب اليه محققو في اثبات الهيولى
من كتب شيخ اركان العلوم الحكمية الباقر الداماد الحسيني وهنا لا شبهة في ان الوجوب
ليس حقيقة مؤلفة من مادة وصورة فتدبر ولا تغفل وللمناقشة مجال واسع اعلم ان الجائز كما
يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعا وعلى ما لا يمتنع عقلا وعلى ما استوى فيه الامران
فيه شرعا وعقلا وهذا المعنى اعم من المباح فان المعتبر فيه الاستواء شرعا فقط وعلى المشكوك

فيه كذلك اى عقلا او شرعا مثال الاول ما لا دليل فيه شرعا ومثال الثانى سؤر الحمار فهذا او فى نحوه الافادة
فنقح الدليل المقام من قبل الحنفية تقريره ان بقاء الجواز بمعنى ما لا يمتنع شرعا اى ان الشرع لم يبين
على انه ممتنع وكذا بمعنى ما لا يمتنع عقلا وكذا بمعنى ما استوى فيه الامران شرعا وعقلا بعد نسخ الوجوب
لم يدل الجواز الشامل للمباح والمندوب الذى يثبتونه ولا شك فى ان الوجوب اذا صار
منسوخا لم يدل النص على ان فيه حكما شرعيا كما اذا ورد ثم نسخ فلنسخ فيه دليل ان الوجوب
كالتركيب الثنية فقد خرج عن الدلالة فلا يستدل به على شىء البتة فلا يبقى الجواز الشرعى البتة
نعم انه اذا لم يدل دليل على الجواز فعند العقل انه لا حرج فى الفعل ولا الترك فيه وكذا الجواز بمعنى
على انه لا دليل على شىء نعم لو قالوا العدم بقاء الجواز الحرمة فكلامهم فى معرض الخفاء والخلاف ان الوجوب
المنسوخ لا يدل على حكم شرعى بوجه وهذا هو الاحق بالقبول وعليه الفتوى فافهم واعلم ان
المصنف ترك العادة المسلوكة فى الكتاب وكانه اختار مذهب الشافعى فهو حيث لم يعرف دليلهم
وزيف دليل الحنفية فعليك بالتأمل مسئلة يجوز فى الواحد بالجنس اجتماع الوجوب فى الحرمة كما
السجود وسجدة للشمس فالاول واجب والثانى حرام مع انهما مندرجان تحت جنس هو السجود والمراد
ان معروض الحرمة بالذات ذلك النوع ومعروض الوجوب ذلك النوع ولا تنافى وانما تتصف
الجنس بالوجوب فى نوع والحرمة فى اخر كالحيوان فانه عالم بالكليات فى الانسان وجاهل بها فى
الفرس ومنع بعض المعتزلة قائلين بان الوجوب كاشف عن الحسن والحرمة كاشفة عن
القبح وهما متضادان فلا يجتمعان فى امر واحد مكابرة صريحة للعقل فانه لا اجتماع التضاد اصلا
والنقل كما مر من حديث السجود وبل له امثال كثيرة ومرجعهم الى قصد التعظيم لا محالة وحاصلهم انهم
اعتقدوا ان حديث السجود ان السجود هو وضع الجبهة فهو جنس بام بوجه وانما المعصية
فى التعظيم فلا تجرى اصلا فان الكلام فى التعظيم كالكلام فى السجود فانه جنس وتحته تعظيم الاله تعالى

الا تعالى وتعظيم الشمس احدهما منهي والاخر واجب فلا كفاية اصلا انما الكلام في الواحد بالنوع وههنا
بحث لان المشهور ان الواحد بالجنس مما لا نزاع فيه انما النزاع في الواحد بالنوع والشخص
لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان الشخص بعد الوجود ولان الحقيقة النوعية المتحصلة
لا تكتسب ولا تحرم الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس لان الفصل هناك مقوم ومقسم انتهت
وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان كان مقصوده ان ذلك الخلاف ليس بصحيح
نفسه انه لا يصح فان الفعل الواقع من زيد في وقت معين مثلا هل هو يصح ان يكون مورد
الوجوب والحرمة معا ام لا وهذا النحو من النزاع معقول ولا يرد فيه ما ذكره وان اراد ان
النقل غير مطابق فهذا كما ترى فان البيان الذي اورده غير ناهض عليه مع انه مما يعقد
وتصحيح النقل من ائمة النقل فاما ان يتحد الجهة حقيقة بان يكون الشيء الواحد بكل الجهات
واجبا وحراما او حكما كما اذا استاويا في ذلك فمستحيل بل التكليف محال فان التكليف بالايجاب
حكم بان العقل يجوز فعله والتكليف بالتحريم حكم بانه لا يجوز والحكم بالنقيضين مردود في الحاشية
وفيه ما فيه قال العبد الضعيف رحمه الله تعالى لعل وجهه ما سيجيء في النسخ ان نسخ المؤبد يجوز عند
الجمهور مع انه لا حكم بالنقيضين فيه البتة فالاصح ان لو تم ان يقال التكليف بالايجاب
والتحريم مقتضيان الى الحكم بالنقيضين البتة فان ثبوت امر الايجاب يلزم انه واجب وكذا
ثبوت امر الايجاب يلزم انه واجب على ثبوت التحريم والفساد الضرورة فاخبث امتناع
ايجاب شيء واحد وتحريمه اليس الاول ينادي على استحقاق الثواب والثاني ينادي على استحقاق العقاب
وقال الشارح رحمه الله تعالى ان اجتماع الوجوب والحرمة في المتلازمين ليس بمحال مستحيل كصوم
يوم العيد والاعراض عن ضيافة الله تعالى والسر فيه ان المعروض بالذات بالوجوب انما
هو احدهما والمعروض بالاخر الاخر وانما عروض الوجوب والحرمة في شيء واحد انما هو بالذات

[illegible]

وبالعرض وقد عرفت مما سبق انه لا شناعة فيه نعم انه لا فائدة في التكليف فانه يقع لشوبه غير فلا فائدة
او يتعدد الجهة حقيقة وحكما كالصلوة في الدار المغصوبة فان الواجب انما هو الصلوة نفسها والحرام
انما هو الغصب فالصلوة من حيث انها اركان مخصوصة حسنة ومن حيث انها شغل ملك
الغير قبيحة فان ذلك القيام شغل وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين الى التمسك عن مذهب
الحنفية عن مسحه الشيخ مذهبهم ان تلك الصلوة مكروهة عند الجمهور تصح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
لا تصح ولا يسقط الطلب فانه عنده قد يسقط التكليف بالمعصية كمن شرب سما عمدا فجن فيسقط عنه الطلب
وان ورد الفعل التمثيل بالسقوط فانه يسقط عنه طلب الصوم واستبعده الامام الذي قال
امام الحرمين في البرهان هذا عندي خال عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعذار
التي ينقطع الخطاب بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية
لا اصل له في الشريعة انتهى وقد عرفت بالمنية ان هذا القدر كاف في الاستبعاد وعند احمد
واكثر المتكلمين والجبائي من المعتزلة والحنابلة والظاهرية والزيدية لا تصح ولا يسقط الطلب لما يلزم اتحاد
المتعلقين حقيقة فان الكون في الحيز والمكان واحد بالشخص لكنه متعدد باعتبار انه كون من حيث
انه صلوة وكون من حيث انه غصب وجاموا ان المامور به قد وجد بجميع اركانه وانما الشبهة
في الشرط الشطري الفاسد فحقق ونفي الامر في الموانع وهو اجتماع الحرمة وهو غير متحقق فان الصلوة
حقيقة الافعال المخصوصة وليس لها مدخلية ان لا ارتباط بمعصية فهي مصداق المامور به وخصوصية الغصب
هو ان [illegible] وهذا امر الصلوة او في الصلوة في الارض المغصوبة انما اجتمع امران واجب
وحرام ولا اتفاق لهذه وهذا هو معنى الصحة فلذا امام مع معصية كالاباق من المولى ونحوه فان
الصوم صحيح والكان مجاور المعصية قيل النهي عن السكون في المكان المغصوب [illegible] ان السكون
المطلوب في الامر بالصلوة بعينه وهذا لمنع عدم اتحاد المتعلق فان الصلوة سكون في الارض المغصوبة

المغصوب وكل سكون كذلك فهو منهي عنه فالصلوة منهي عنه فهو مامور به فيكون متعلق الحرمة و
الوجوب امرا واحدا وهو الصلوة واما معارضة وحاصلها ان ذلك غير صحيح فان السكون
فيها منهي عنه والصلوة فيها غير صحيحة لان ذلك يدل على ان الامر بالصلوة هو يدل على ان
المطلوب السكون في غير المغصوب والا لزم ان يكون شيء واحد مامورا به ومحرما
اقول الدلالة ثم فانها فرع التضاد واذا جوزنا الاجتماع نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقته
فاين الدلالة وحاصله ان امر الصلوة مطلق عن المكان المغصوب وغيره فليس حقيقتها
الا السكون مع التعظيم وحقيقة الغصب اقامة يد لغيره بغير اذن المالك والصلوة اقامة يد
نفسه لكن الاقامة ليست لمعصية بنفسها فلا يلزم ان يكون الصلوة بنفسها معصية
وانما القبح فيها لاتصالها بعدم الاذن فالصلوة بنفسها صلوة وباعتبار المجاورة غصب
فلا تضاد فلا دلالة فانك قد عرفت انه لا يلزم من الصلوة في المغصوب كون الصلوة
نفسها منهيا عنها ولم لم يلزم فصار كما امر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع
فانه امتثل بما امره فان الامر بالخياطة مطلق عن الاقامة وعاص لانه باشر المنهي عنه وهو
السفر قطعا فكذا الصلوة في المغصوب فان قلت لزم ان يكون الصوم يوم النحر
وايام التشريق والعيد صحيحا فانه قد جوز ان يكون شخص واحد مطيعا وعاصيا واللازم
المذكور كذلك اجاب بقوله والنقض بصوم يوم النحر مدفوع فان التخلف ثم فانما يلزم
انه صحيح لو عدنا ما يخرج الصائم عن العهدة اذا نذر ان يصوم في هذا اليوم بالصوم فيه ولو سلم
التخلف فهو المانع وهو النهي الدال على فساد الصوم فيه وحاصله ان الجواز قد يتخلف لمانع
وههنا قد تحقق فان النهي عن الصوم فيه وقع صريحا فيكون الصوم فاسدا فلا يصح بخلاف
النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة فان النهي انما وقع عن الاعتداء على الغير وهو حرام

سواء صلى في المغصوب اولا فان مداره على عدم الاذن وليس من شرط الصلوة عدم الاذن بل الاتفاق
في زمان واحد انهما اجتمعا فنظره بحيادة السنة ولامضائقة فيه او قال العبد الضعيف المعتصم
بحبل المتين امر الصلوة مشكل فانه قد ورد النهي عن الصوم صريحا بنهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن صيام
الاضحى ويوم الفطر من رمضان رواه البخاري ومسلم وفي لفظ فيهما قال الخدري سمعته يقول
لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى ويوم الفطر من رمضان وقال الطبراني في سننه عن ابن
عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل ايام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام
فانها ايام اكل وشرب وبعال والقدر بمعصية الله تعالى حرام فانه روى في السنن عن ام المؤمنين عائشة
لا نذر في معصية كفارته كفارة يمين فينبغي ان لا يصح النذر فلا يخرج عن العهدة والقضاء لا جهة للنذر فان المنهي عنه
هو الصوم فيه وهو المنذور بخلاف الغصب كما عرفت والجواب ان المنهي عنه انما هو لازم
ذلك الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو امر آخر غير المنذور انما هو الصوم وقد قال تعالى وليوفوا
نذورهم وهو مطلق فيصح الالتفات غاية الامر المعصية المجاورة وهو غير مضر وفيه نظر فان رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم نهى عن الصوم وكيف يستقيم الصيغة اصلا فان اخرج عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم فانها ايام اكل
وشرب وبعال فيقول ان الصوم هو الاعراض فهو المنهي عنه فان الاعراض انما هو النية على الامساك لله
وبهذا اليوم الاكل بلا قصد القربة لا يكون ونكبا على المعصية وغاية ما فيه ان النهي عن النذر والصوم لا يدل
على عدم الانعقاد فانه صرح ان النهي يدل على المشروعية ولا اثر للنهي فيه الا في الاثم كالبيع وقت النداء
فانه معصية مع ان البيع منعقد ودليل على ان النسكة روى عن عمران بن الحصين سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يقول النذر نذران فمن كان نذر في طاعة الله فذلك لله فيه الوفاء ومن كان
نذر في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء ويكفره ما يكفر اليمين فالامر بالكفارة يدل على الانعقاد والنفي
محمول على الكبيرة والصوم مطلق في النذر ولذلك لو نذر ان الصوم من يوم العيد لا يلزم والانعقاد القضاء مطلق

الفا مطلقي فالعموم بما هو صوم ليس بمعصية فيصح قال الجيلاني قد ان ههنا امران الصوم والنذر فان صام
في تلك الايام فالصوم معصية والوفاء وفاء كمن حلف على المعصية فان وفى فقد ارتكب المعصية وللكفارة
وبعد فلا يخلو امن شيء فافهم واجاب بعض عن النقض المذكور بتخصيص الدعوى وهو جواز اجتماع الحرمة
والوجوب بما كان بينهما عموم من وجه اي يكون الحرام والواجب مما يمكن انفكاك كل منهما
عن الاخر وههنا الصوم في هذه الايام المنهي عنه لا ينفك عن الصوم الواجب فلا نقض هكذا في
اصول ابن الحاجب لابد في دفع النقض من عموم الدليل فان الناقض اي اورد النقض على
الدعوى فلا يجاب بالتخصيص وان اورد على الدليل بما حاصله ان عدم اتحاد المتعلقين معرض
للجواز فلا يدفع تخصيص الدعوى فان ذلك الدليل جار فيما نحن فيه فينبغي ان لا يصح الاجماع وقال
العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان هذا يرد على المص ايضا فانه استثنى ما اذا كانا متلازمين
مع ان الجهتين متغايرتان فان صح بان الوجوب اذ لم يخل عن الحرام فلا فائدة في الايجاب
والتحريم قلنا يرد مثله بما اذا كان اللزوم من احد الجانبين فان الوجوب ملزوم الحرمة
فلا فائدة وايضا فان البقاء والنذر المخصوص بالمنهي عنه متلازمان فتدبر الا ان يقال ان العام مطلقا
الا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة فبين العموم من وجه
حقيقتان فتامل قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان هذا غريب فان الواحد بالشخص لا يابى
عن الاجتماع فطبيعة الجنس لا بشرط شيء واجب واما تلك الطبيعة من حيث الخصوص فيجوز ان
يحرم كالبيع فانه مباح ومع الخصوص كالربوا حرام وقال المص في الحاشية ان اللزوم اذا كان
من احد الجانبين لزم التكليف بالمحال لان الدائمة نقيضها المطلقة فما بقي الا ان يكونا متغايرين
في اجتماعهما اتفاقي وهو المراد من التخصيص قال العبد الضعيف رحمه الله تعالى ان التكليف بالمحال لازم
لو كلف بالنقيضين وهو وهم فان التكليف بالعام من حيث هو هو كالوفاء بالنذر واجتماعه مع الخصوص

او اتفاقي فعايته الاعراب الحرام الفساد ايضا بالعرض ولا محذور وانحن انتا امر لازم للقبيح لا ملبس كحكا
الشارع فانه حيث علق المعصية لا لان لون زيادة كان الايجاب فحسيلا الى القضا فالامر وقع
بالاتفاق مطلقا واذا فرد المعصية فينتقل الى القضاء كما في صلوة النائم فان المعصية انما هي في
الفعل وهو منهي عنه فلا الايجاب الاتمام فينتقل الى القضاء فتدبر فيه ولنا القضاء صح ثبت صلوة
مكروهة لان الاحكام متضادة والكون واحد فان المكروه انما هو الفعل ولكن انت الكراهة لا
الوصف فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه فتدبر وقال ابن الحاجب ان الصلوة في المغصوب كهي ان
واحد بعينه فالصلوة المكروهة الكائنة من قبيل الصلوة في المغصوب لانم صحة الصلوة المكروهة وان
وان لم تكن من ذلك القبيل فلا نم ان الصلوة المكروهة ان صحت الصلوة في المغصوب القضا
الى امثالها فان الوجوب مع حل والكراهة باجر كالصلوة مع العيب الغير المخل للصلوة واشار الى
دفعه ان الكراهة والوجوب متنافيان البتة وانما الاجتماع لاختلاف الجهة وهو سواء في الوجوب
والحرمة والوجوب والكراهة ولا شبهة ان الصلوة ان ادت مع النقص فالواجبات كترك
بعض السنن فالصلوة صحيحة قطعا ومصداق الوجوب والامتثال والمنع مكابرة وكذا الوجوب والحرام
اذا اختلف الجهة ومنع الملازمة مجادلة صريحة قال الشيخ ابن همام هذا الجواب يقتضي ما قالوا
ان نهي التحريم ينصرف الى العين لكن في الا لدليل بخلاف نهي الكراهة بل ليس فيما نحن منع ملا
الصحة فالانع خصوص التضاد مطلقا وفيه بحث لان النهي ان كان ينصرف الى العين لكن في
الشرعيات ينصرف الى الوصف كما هو المذهب كما حققه في النهي ان اراد فعلا فافهم
واستدل على المختار بدليل مر ثالث انه لولم يصح لتحقق اجتماع الى فقد الوجوب في الواحد بالنوع والشخص
لما سقط التكليف والتالي باطل اما الملازمة فلانه ذلك المودي حرام وليس مصداق الوجوب والالزم الاجتماع
وهو خلف واذا لم يكن مصداقا له فلا اداء للواجب ولا سقوط لانه اما بالامتثال وهو منتف او بانتفاء الا

الاهلية وهو ايضا ضعيف واما بطلان التالي فلانه قال القاضي القائل بعدم الصحة وقد سقط التكليف
اجماعا ورد الاستدلال المذكور بمنع تحقق الاجماع اذ لو كان لعرفه احمد فانه اعظم منزلة
في العلوم الشرعية من غيره وفيه اشارة الى ضعف ما ورد في كلام حجة الاسلام ابي حامد محمد الغزالي
ان الاجماع حجة على احمد وفيه نظر فان مذهب احمد في رواية ان الاجماع مخصوص بالصحابة وفي
اخرى انه مخصوص باجماع الائمة فلو كان الاجماع حقا لغيره لم يثبت فانه غير قائل بحجية الاجماع
نعم لقائل ان يقول ان احمد يجوز ان تكون عارفا بالاجماع ولا يحتج به ولكنه مناقشة في
المستند وذلك ان يمنع الملازمة بما قد مر من ان المعصية ربما يكون مسقطا للتكليف ولا يخفى
انه بعيد كما ذكره امام الحرمين ثم ادعاء جهتي التوزيع والغصب في الخروج عنها فيتعلق ان يكون من
خطاء ابي هاشم وصورة المسئلة ان الغاصب تاب وعزم على ان يخرج فيشرع فيه فهذا الخروج
فيه جهتان جهة تفريغ ملك الغير عن اليد الباطلة وهو واجب وجهة الاشتغال بملك
الغير بغير اذنه وهو حرام والخروج بنفس يصدق عليه انه اشتغال وتفريغ فهو واجب وحرام فيتعلق
الحرمة والوجوب معه وهذا مذهب ابي هاشم وقال الجمهور انه مطيع محض فان الغصب الحاصل الا عنده
وهو ضعيف فانه تاب اولى انه حرم على المالك مع رضاه بالخروج فلا يفارق مثل الاستصباح
بمصباح الغير وادعاء جهتي التوزيع والغصب من خطاء ابي هاشم كيف لا يكون من خطائه وقد
يلزم تكليف المحال بل التكليف المحال لان التفريغ ليس معناه الا نفس الاقدام وهو بعينه اشتغال
بملك فيكون شيء واحد واجبا وحراما ولا تعدد في الجهة فيلزم التكليف بالنقيضين وهو تكليف
محال كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين ان لابي هاشم ان يقول
لا نسلم انه تكليف بالمحال فان الاشتغال بملك الغير والتفريغ امر آخر وهو قد يكون بالنفاذ من
نفس الاقدام فقد يكون مع الغصب وقد يكون مع التوزيع فبينهما عموم من وجه فاجتماع القبيحين او القبح في

فمثله مثل الصلوة المغصوبة فالاصح ان تبين ان حرمة الغصب على المالك وهو راض ولا فانه يرتضي

بان تفرغ ارضه وبزيل الضرر الباطل وفي ذلك الخروج على سبيل التوبة اداءه من قبيل ارتكاب

مع قيام الحرام فان استعلاء المكلف لضيا اللوم بهاد في التوبة مع عدم الخروج وتكليف بالا

يسع النية فهو من سبيل اجراء كلمة الكفر مع الاكراه واستصحاب المعصية عقيب الخروج زجر الا

امام الحرمين ليس بمعصية قال ابن الحاجب وصاحب المنهاج لبعيد لانه لا معصية الا بفعل منهي عنه

او ترك مامور به وليس هناك مامور به وقال الامام من تخطى ارضا مغصوبة متعديا فهو مامور بالخروج

وليس خارجا عن التعدي لانه كالباقي في المغصوبة مستمر وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا

للمامور والحق ان التوبة واجبة للمعصية لتقرر حق الغير وهو بالتوبة قد انقطع فالاستصحاب بلا دليل

بما

دا الحرا ليوان بصلي جامة كوجوب الترتب على العاصي والمخرج المعصية مع التوبة فلا بد من الدليل في افانه

حتى احق بالقبول مسئلة يجوز تحريم احد الاشياء كالكفارة فهناك اي في ايجاب احد الاشياء

المقصود منع الخلو فالمقصود في خصال الكفارة ان لا يخل المكلف باحدها ولا يخل بالكل وهذا

معنى منع الخلو والمقصود هنا اي في تحريم احد الاشياء منع الجمع اي المكلف يجب عليه ان لا يجمع الكل

وقال الامدي ليست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه فالحرام ان يجمع الكل ولا ان تاتي

باحدها اما شاء ولكن ما احد الاخيتين وفيها اي المسئلة بجواز تحريم احد الاشياء ما تقدم في الوا

المخير دليلا وخلافا وانت لا تغفل ان ترجمة هذا الفصل بتحريم احد الاشياء لا ينحصر في شيئين ولو

جرت بان المقصود من التحريم تحريم واحد فيجب عليه الجمع كما اذا قيل لا تباشر الا واحدا بل لك

ان تباشر بالكل فلا ان يلتزم بالكل او بالكل به وهذا جائز وهو تحريم احد الاشياء لكان اوضح و

الامر فيه سهل واما علم ان تعلق بالترك باحد الاشياء على اتحاد احدها ان يتعلق بالمفهوم

احدها وهو على نهي اتحاد المعدل ان يتعلق لعينه الاحاد كما اذا قيل اترك احدها فيجوز ترك

فيه يجوز ترك اى شاء ومباشرة اى شاء اذ لكن مباشرة الكل والثاني ان يتعلق بالمجموع حرف النفي ويكون
المقصود الانفراد كما اذا قيل لا تفعل احدهما على الانفراد والثالث ان يكون المقصود الانفراد كما اذا قيل لا تكلم
متعلق المجموع حرف النفي ولا يقصد الانفراد فيفيد التعميم لان عدم الطبيعة بهذا النحو انما يكون بعدم جميع
الافراد وفيه بحث لان عدم الطبيعة الطبيعية من حيث هي كما يكون بعدم جميع الافراد يكون بعدم فرد
ما فانه يتحقق في ضمنه ان الطبيعة توجد بوجود فرد وتنتفي بانتفاء فرد نعم لان متفاهم العرف ذلك وفيه
المطلوب فلا يضر في اصل المدعى نحو ولا تطع آثما او كفورا اى لا تطع آثما ولا تطع كفورا والنحو الثاني ان يتعلق
بما صدق عليه مفهوم احدهما فيكون مفهوم احدهما عنوانا لما صدق عليه فيفيد العدم هذا وعدم ذلك ويتعلق
بمفهوم احدهما بالعرض بناء على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فلا يفيد عموم السلب بل سلب
العموم والنحو الثالث ان يتعلق بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما كان العطف بالواو نحو لا تاكل السمك
واللبن وكان المقصود نفي الجمع او كان نحو ذلك مما كان المقصود منه نفي الاجتماع نحو لا تجمعوا قال العبد
الضعيف رحمه الله تعالى لا دخل لهذا النحو من التركيب احد شيئا لا يخرج عن سماحة فانه ترك الاجتماع
بالذات لا ترك احدهما والنحو الرابع ان يكون التركيب نفسه منهيا وذلك اذا كان العطف
باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن اى لا تاكل السمك او لا تاكل اللبن والجمع في الاكل
وهذا مساو لقوله كف عن اكل اللبن او السمك والظاهر انه ح من عطف الجملة على الجملة وجه
ان العطف بحرف او بعد النفي يفيد العموم كما مر وههنا اذ قصد امتناع الجمع فلا تاكل محذوف هكذا
ينبغي ان يحقق المقام مسئلة المندوب هل هو مأمور به فعند الحنفية لا لانه ليس بمأمور به الا مجازا
فان الامر قد يكون للندب الفاء ونسب الى المعتزلة الى الكرخي والجصاص وقيل في شرح المختصر عن
المحققين نعم انه مأمور به حقيقة وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني وجمع من الشافعية وقد نقل ان الخلاف مبني
على ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب او لا والحق ان النزاع ماله الى ان الامر اى الالف والميم والراء هل هو

حقيقة في الوجوب فقط اولا سواء كانت الصيغة له او لا فيسلم ان الامر حقيقة في القول المخصوص
فقط كالفعل ونحوه وانما قيد بفقط احترازا عما قيل انه حقيقة ايضا في الفعل ومثلك القول
المخصوص حقيقة في الايجاب فقط دون غيره فالامر حقيقة في الايجاب فالمندوب ليس بمامور به
حقيقة وهو المطلوب في الصغرى والكبرى جميعا كما في بحث الامر من مباحث المبادي
اللغوية قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان الدليل غير تام فان الامر اذا كان
حقيقة في القول المخصوص ومعنى امره او ورد في حقه تلك الصيغ سواء كانت للايجاب حقيقة
والندب مجازا او لا يكون وهذا كما تقول ان لفظ الفاتحة حقيقة في القول المخصوص سواء كان
ذلك القول مستعملا في معناه على الحقيقة اولا ولذلك قال صاحب الكشف ذهب بعض اصحاب الشافعي
وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ فخر الاسلام مع انه يقول بتلك
المقدمتين وانما يتم اذا كان معنى امره ورد صيغة مخصوصة على سبيل الحقيقة والخصم
لا يساعده على ذلك فالاظهر ان يقال ان الامر هو الطلب الحتمي على سبيل الاستعلاء فلا يكون
المندوب مامورا به والخصوم ان لم يساعدوا عليه فنلزمهم بالاستدلال ولنا ايضا
لو كان الامر حقيقة في المندوب كما قاله الخصوم لكان تركه اي ترك المندوب معصية
والتالي باطل بالاتفاق والعيان والملازمة لان المعصية هي مخالفة الامر حقيقة او حكما كما
في مباشرة المنهي عنه واما ان المعصية مخالفة الامر فلقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم واجابه الغير بانه يكون
الامر المعصية والقول بان امره معهود بعيد وايضا ان ارباب اللغة مطبقون على ان
المعصية مخالفة الامر ولنا ايضا لو كان الامر حقيقة في المندوب لما صح قوله صلى الله عليه وآله
وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء اي لولا مخافة ان اشق على امتي

على امتي لامرتهم بالسواك الخ رواه النسائي وفي رواية البخاري لامرتهم بالسواك مع كل صلوة
والتالي باطل واما الملازمة فدليله قوله لانه صلى الله عليه وسلم ندبهم اي ندب الامة الكرام الى السواك
ولو كان المندوب مأمورا به لكان السواك كذلك فلا يصح لامرتهم فان مؤداه لان مخافة المشقة
انتفى على العدم الامر بالسواك مع انه مأمور به فيجتمع النقيضان واجاب ابن الحاجب ومن تابعه
ان لفظ الامر مجاز في الحديث بمعنى لامرتهم امر ايجاب وهو يفيد حمل العبارة على خلاف الظاهر
من غير ضرورة قالوا اي قال القائلون بان المندوب حقيقة مأمور به اولا انه اي المندوب طاعة اجماعا
والطاعة فعل المأمور به قال الاصفهاني فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان
طاعة دائما فيكون بعد النسخ كذلك ولا لكونه مرادا الله تعالى ولا لكونه مثابا به لان الثواب غير لازم
او لكونه موعودا بالثواب فهو ايضا باطل لانه لازم الثواب لان الخلف في خبر الله تعالى باطل فلم يبق الا
لكونه امتثال الامر قلنا لا نسلم ان الطاعة فعل المأمور به بل الطاعة فعل المأمور به والمندوب اليه
ايضا وما ذكره الاصفهاني لا يرجع الى طائل فان كونه طاعة يجوز ان يكون لكونه فعل المطلوب
ولو ندبا او لكونه موعودا بالثواب قوله في الخلف غير جائز قلنا الجواب عنه قد مر ان الوعد
بالثواب قد يثبت بالشرع الذي غايته الامر ان الثواب يجب ان يكون للاذن بالمطلب
انه صادق واصدق القائلين وهو لا ينافي عدم وجوب شيء عليه تعالى فافهم وقد مر امثاله
في مبحث الحسن والقبيح والمعرفة ان الطاعة انما يستعمل في الامتثال بالامر وقد يكون
مستعملا في فعل المطلوب والمستدل لم يفرق بين الاستعمالين وقالوا ثانيا انه لو لم يكن
المندوب مأمورا به لما صح قسمة الامر الى امر ايجاب والى امر ندب والتالي باطل اما البطلان
التالي فوجهه قوله ارباب اللغة قسموا الى امر ايجاب والى امر ندب وهم حجة فيقبل قولهم فيصح القسمة
واما الملازمة فلانه لو صح القسمة لكان الامر مورد القسمة ومورد القسمة مشترك بين

القسمين فيكون الامر مشتركا من امر ايجاب وامر ندب فيكون حقيقة في الندب وهو المدعى
كون المندوب مامورا به قلنا اولا ان الدليل منقوض لان تقسيم ارباب اللغة لو كان
مقتضيا الا انه حقيقة مشترك في الندب والايجاب لزم ان يكون مشتركا في الفناء والتهديد والاباحة
والفنا والدعاء لغة اما الملازمة فوجه قوله هم قسموا الفنا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من المعاني
التي سبق في مبحث الامر وقلنا ثانيا ان قسمتهم اليهما لا تم انه من قبيل الحقيقة والمجاز لقولهم لو كانوا
عن حقيقة الامر فادوده النفي مجازا والاظهر ان الكلام منع حديث التقسيم الى [illegible] او اباحة وغير مستند
المنع والظاهر ان التقسيم للصيغة ليس الا من فاهم مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه
وكل ما في سعة الترك فليس فيه تكليف لان التكليف مشقة والسعة تنافيها خلافا للاستاذ ابي
اسحاق الاسفرايني والخلاف لفظ ولعله اراد وجوب اعتقاد الندبية وهو تكليف لان [illegible] وجوب ذلك
ولهذا اي ولاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا مع انه لا سعة للتكليف فيه ضرورة لكن
يرد عليه ان ذلك حكم اخر فان كون المندوب كصيام عاشورا مكلفا به هو الذي [illegible] وكون
اعتقاد ندبيته واجبا حكم اخر وللجمهور لا ينكرونه ولو جعل نفس خطاب الشرع تكليفا لم يبعد فافهم الا انه
مانع عن ان يتجاوزه العقول عقدا او قولا او فعلا وقال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين
انه يبعد والالزم ان يكون القصد [illegible] ذلك وليس تكليف البتة والاستاذ اذا التزم ان
المباح تكليف فلا يبعد في ان يلتزم فيهما ذلك ولا يخفى ان العقد ونحوه حكم اخر ولا يبعد ان
المعنى ليس [illegible] والاعتراض على الاستاذ بقوله لكن ذلك حكم اخر بل حقيقة ان ذلك حكم اخر
فيكون النزاع لفظيا ولا بعد في التزامه بل هو الظاهر فان الاستاذ اجل منزلة فلعله ان
يتنازع في ان المندوب ليس مما فيه كلفة ومشقة ولهذا قال شارح المختصر ان النزاع مبني على
تفسير التكليف ان قيل انه الالتزام فليس بتكليف وان قيل انه الترجيح فكما قال الاستاذ وهذا ايضا

وهو ايضا كما ترى فانه يلزم منه ان لا يكون المباح تكليفا فانه لا ترجيح فيه فالاحسن ان يقال ان الاستاذ
اراد بالتكليف جعل المكلف مبتلى بالحكم ولو كان اباحة وبالجملة الامر سهل وليس فيه جدوى
كثيرة : مسألة المكروه كالمندوب في النهي والتكليف والدليل الدليل والاختلاف الاختلاف
اعلم ان هنا مسئلتان للمكروه ومن الاولى ان المكروه ليس منهيا عنه عند الجمهور خلافا للشافعية وحاصل
الثانية انه ليس بتكليف خلافا للاستاذ والدليل هيهنا في الاولى ان النهي حقيقة في القول المخصوص
وهو لا تفعل وهو حقيقة في التحريم وايضا لو كان منهيا لكان مباشرته معصية واللازم باطل ودليل المجاز
ان ترك المكروه طاعة وهو ترك المنهي عنه او مباشرة المامور به والثاني ليس بمتحقق فالاول هو الحق
وايضا انهم يقسمون النهي الى نهي كراهة ونهي تحريم ودليل المسئلة الثانية ان التكليف ما فيه كلفة
ولا كلفة في المكروه لانه في سعة الترك والمباشرة وتوجيه كلام الاستاذ ان وجوب اعتقاد كراهته تكليف
او ان نفس الخطاب تكليف فانه لا يصح ان يجاوزه العقول والكلام ملفق فلا حاجة الى الاعادة مسئلة
الاباحة حكم شرعي وهذه المسئلة الثالثة مندرجة في المسئلة المذكورة في باب الحسن والقبح ان لا حكم
الا بالشرع لكنه ربما يظن من اطلاق الاباحة على الاباحة الاصلية وهي ليست بحكم شرعي فلذلك تعرض لها
لانه اي الاباحة خطاب الشرع بالتخيير او كل خطاب الشرع بالاقتضاء والتخيير حكم شرعي والاباحة الاصلية
نوع منه للكل بالعدم فيه المدرك الشرعي لا حرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي اطلق الشارع عليه بالتخيير
فيه لا يكون الا بالشرع قال العبد الضعيف المعتصم بحبل الله المتين انه قد مر في باب الحسن والقبح ما يبقى هذا
البحث ولكنا نستانف ان وقع التعرض باشارة اجمالية فنقول ان الاباحة الاصلية ليس من الاباحة
الشرعية فانها خطاب الشارع بالتخيير والاباحة الاصلية ليست بخطاب ولذلك قالوا انها ثابتة قبل
الشرع فالافعال قبل ورود الشرع مباحة باباحة اصلية بمعنى انها لا حرج في فعلها وتركها فان اريد باذن
الشارع بان لا يرد فيه الخطاب بالايجاب والتحريم وكونهما فهو ماذون فيه فهنا حكم اخر فالاظهر ان الاباحة

لانه يقول ان كلها

الاصلية نحو آخر من الاحكام والانتزاع فسلامة فجعلهما قسما من احكام الاحكام الشرعية في غير موضع والمقصد ايضا
لم يتعين لهذا انما ذكر من قبل ولعله انما ذكر هنا مشاكلة للقوم خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان
الحسن كاشف عن وجود الحكم فيه من قبل الشارع وقد تقدم في باب الحسن والقبح من قبل
فليتذكر مسئلة المباح ليس بجنس للواجب لانهما نوعان للحكم فان المباح ما اذن الشارع
بالتخيير بين الفعل والترك والواجب ما اذن فيه الشارع بالالزام ولا شبهة في ان
نوعي المأذون فيه مندرجان في مطلق المأذون من قبل الشارع اندراج امرين متباينين
في الاعم وهو المراد بقوله وهما نوعان للحكم فلا يكون احدهما جنس الآخر وظن انه ان المباح جنس
اي للواجب لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب فقلنا لا نم ذلك اي كان المأذون
تمام حقيقة المباح بل هو اي المباح هو المتساوي فعلا وتركا فلا شبهة في انه ليس جزءا من جنس الواجب
ولعل النزاع لفظي فمن نفى الجنسية اراد بالمباح المتساوي الطرفين ومن ادخله فقد اراد المأذون
مطلقا فالمثبت مثبت لامر آخر والنافي ناف لامر آخر ولا اشتراك في اللفظ وهو المعنى من النزاع
اللفظي مسئلة المباح ليس بواجب خلافا للكعبي والمسئلة غير محتاجة الى الدليل فان الاباحة والوجوب
متنافيان نفي امر الكعبي فانه خلاف الظاهر نحو جنس كل ما يتوهم مباحا فهو واجب وظاهره فاسد
فان المباح في سعة الترك والواجب ليس كذلك فلا بد من كشف الغطاء عن الغطاء في شبهة واحتج
الكعبي بان كل مباح ترك حرام لان كل مباح فهو ضد مفوت لحرام وهو المعنى من الترك للحرام وكل ترك
حرام واجب ولو مخيرا الا ترى انه قيل ان ضد الحرام واجب مخيرا وانما قال كلمة لو لان ضد الحرام اذا
كان واحدا كالحركة والسكون فالضد واجب عينا فتنبأ الصغرى لا نسلم ان كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز
انعدام الحرام كان زمانا بانعدام المقتضي وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم للمعلول كان مشهوده عدم علة الوجود
وهي الارادة مثلا فعدمها علة لعدم الزنا وهو لا يكون ضده اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو الكائن الذي

فهو المانع الذي يمنع عن وجود الحرام اي لا يجتمع معه وجه غيب في الحاشية بان العدم الحرام العلوم المقتضي
او لوجود الضد فكالموت فهو واجب جلا وهو المطلوب فانه لم يع الوجوب الاعم من الواجب
العيني والتخييري وفيه ما فيه انتهى كلامه ووجه النظر ان العلة بالذات هو العدم واما المانع فليس لعلة
الا بالعرض غير متسبب مراده والقضاء ان العدم ليس بفعل مطلوب حتى يكون واجبا ولو تخييرا او الحق كما زعم
صاحب المسلم تبعا للآمدي ان لا تخلص الا بالكف والكف واجب مقدمة الواجب فانه ظاهر ان الكف
ومقدمة المباشرة لعدم تحقق الحرام والضد لا يمكن التخلص الا بالكف وان ضد الحرام واجب ولو تخييرا فان
العلة والعلة نسيت عدم المقتضي بالذات لكن المباح ضد بلا شبهة فان البيع مناف للصلاة في الوقت
المكروه فهو واجب والحق ان الواجب ان اريد به الكعبي ما لا بد منه في الشريعة بحيث لو اخل به
توقع الاثم فالمباح واجب بالعرض فالحق معه ولا يستقيم نفي المنازعة معه وان اريد بالواجب فعل لا بد
من المباشرة به فهو في معرض الخفاء كما في الكتاب فافهم واما ثانيا فلان فعل المباح انما يكون تركا له
لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم نعم لو اراد الحرام ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون واجبا ونحن نلتزم
والجواب عنه ان فعل المباح مطلقا مفوت الحرام فانه لا يتحقق الا مع انتفاء الحرام وهو معنى ترك
الحرام فالصغرى سالمة عن المنع فالوجه منع الكبرى فان كل ترك حرام ليس واجبا بل الترك الذي
قصد بفعل المباح تركه له ان تقول ان فعل المباح مقدمة الكف الواجب ومقدمة الواجب واجبة او انه ضد
الحرام والضد واجب والفصل ما سبق منا فعليك ان تتذكره وتتدبر والزم على الكعبي بانه
اي بان مذهب الكعبي مصادمة الاجماع فان وقوع الاباحة مجمع عليه والمخالف للاجماع باطل وايضا
ان القرآن والكتاب الالهي والاحاديث النبوية ناطقة بالمباح فاجاب الكعبي حين الزم بانه اي
الاجماع والكتاب والاحاديث بالنظر الى ذات الفعل وهذا اي وجوب المباح بالنظر الى
ما يستلزمه وحاصله ان المباح كالبيع مباح في نفسه بمعنى انه لا حرج في الطرفين وواجب باعتبار اللازم

اى ان له للذى ما هو واجب وهو انه ضد الحرام ولهذا لو كان الحرام معدوما فى نفسه لكان على اباحته
ولم يحدث اباحة اخرى ولا تنافى فى النظرين فالاجماع على امر والقول الذى يوقع منشاؤه امر آخر فلا مصادمة له
ولهذا اظهر ان الذى يرى ان الاباحة والوجوب متنافيان اليه وصل ما دام مذهب الكعبى فظهر ان ضعف
ما استدل به ابن الحاجب على الكعبى بان الوجوب ليستدعى ترجيح احد الطرفين .. فى وجوه سل ترجيح
الضعف ظاهر ولو نقض مذهب الكعبى مع دليله بانه يلزم ان يكون الحرام واجبا وكذا المندوب والمكروه
لان الحرام ترك الحرام الآخر هو ضده وضد الحرام واجب وجب بانه له ان يلزم باعتبار الجهتين
مستند المباح قد يصير واجبا كما يدل عليه السياق ولانه لو اريد ما هو المتعارف فيقتضى صحة الرواية مطلقا
لان الوجوب بالشروع فى العبادات المقصودة بنفسها عندنا ولو اريد بالمباح ما لا فيه بالاتفاق مع جواز
الترك فهو يعم المندوب فان قلت ان المباح قد يصير واجبا كما اذا حلف بالله ليبيع او وعده الحلف
حرام فيصير البيع الذى هو مباح واجبا بالعرض قلنا نعم لكن مخالفة الشافعى فى امثاله ممنوعة ولهذا الزم
فى النفل بنظير لا تمثيل وقوله خلافا للشافعى ناظرا الى قوله كالنفل بالشروع وفيه ما لا يخفى من البعد بل نقول ان
مقتضى التنفل التحرير لو وجب لم يكن مخيرا وفيه بحث لان نفليته بالنظر الى ذات الفعل فان
صوم عاشورا بالنظر الى النفل مخير لانه لو ترك لم يتحقق الاثم لكنه بعد الاختيار فقد وجب الى الافطار واجبا
ولا تنافى بينهما كما قد يصير بعض المباحات واجبا بالاتفاق كما قد اوما اليه فى صدر البحث ولا الفا
قالت ام المؤمنين عائشة رضى الله عنها فى صحيح مسلم دخل على النبى صلى الله عليه وآله وسلم يوما فقال
هل عندكم شىء فقلنا لا فقال فانى اذا صائم ثم اتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله اهدى لنا حيس فقال
ارينيه فلقد اصبحت صائما فاكل وهذا يدل بالدلالة الصريحة على ان الاتمام غير لازم ولا يجب القضاء ايضا
لانه مبنى على الوجوب والقضا فقد روى ابو داود والترمذى والنسائى موقوفا الصائم المتطوع امير نفسه
ان شاء صام وان شاء افطر وقد تكلم عليه البيهقى وقال الشافعى انه صح ان رسول الله صلى الله عليه وآله

عليه وآله وسلم خرج من المدينة حتى كان بكراع الغميم وهو صائم ثم رفع اناء فشرب والناس ينظرون وقاس
الفاضل الشارح على الشروع في الفرض بعد الشروع فانه عند وجوب الاتمام فالذي هو نفل من الاساس اولى بالجواز
ان التخيير ابتداء لا ينافي الالتزام عقلا ولا شرعا استمراره كالحج الفاسد فانه يجب المضي بعد الافساد
وفيه اشكال ... ضعف ما تمسك به الشافعي اولا وقد شرحناه من قبل ولنا الوقوع بالنهي عن الابطال
الثابت الوارد في قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم فيكون ضده واجبا فوجب الاتمام وهو المطلوب فقد ثبت
ضرورة النفل واجبا فلزم القضاء بالفساد وفيه بحث لان الشروع في العيد حرام وليس يجب قضاؤه
والسر فيه ان الوجوب ليس بلزوم وجوب القضاء والجواب ان القضاء يجب بما وجب به الاداء فاذ
قد لزم الاتمام فقد ثبت اشتغال الذمة لا الى خلف او الى خلف فوجب القضاء بالافساد ودل
على ان المشروع فيه يجب قضاؤه غاية الامر انا عدلنا في العيد والجمعة عن القياس الاصل وهو ان المشروع ...
لشرف الوقت وهو لا يمكن قضاؤه كالاضحية ولنا ما روي بطرق مختلفة عن ام المؤمنين عائشة رضي
كما رواه ابو داود والترمذي والنسائي قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه
فاكلنا منه فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبدرتني حفصة فقالت يا رسول الله انا كنا صائمتين
فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه قال اقضيا يوما آخر مكانه وفي صحيح ابن حبان عن ام
المؤمنين قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين الحديث وروى ابن ابي
شيبة ان عائشة وحفصة اه وروى الطبراني ايضا ان عائشة وحفصة اه وروى البزار
ايضا عن ابن عمر قال اصبحت عائشة وحفصة اه وروى الطبراني ايضا عن ابي هريرة قال اهديت
لعائشة وحفصة هدية وهما صائمتان فاكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله صلعم فقال ابدلا يوما
مكانه ولا تعودا وكل من طرق مختلفة وان تكلم في بعضها ولكن ذلك الكلام عندنا كما صرح في مبحث
السنة غير ضار وان ضر فانما يضر في تلك الطرق واما الطرق الاخرى فهي سالمة عن الدخل بالمرة

فقد ثبت الوجوب فيجب القضاء وهو المدعى واما تمسك به الشافعي فلا ينفي وجوب القضاء بل انما يدل
ان الاعدام جائز عند الاحتياج الى خلف كما في المكلف فغاية الامر ان الواجب قد يجوز تركه بعذر يسير
احيانا كما في الشرع وهو في صيام السفر من رمضان فانهما اذ هو واجب عندنا وعند الشافعي
وقد صح انه يجوز الافطار مع ان الضرورة غير لازمة قد افادت الاعادة • فان قيل ان
يقول ان معنى كلام الله تعالى لا تحبطوا الطاعات بالكبائر او لا تبطلوها بالمعصية والرياء او السمعة
او الشك او النفاق على ما روى المفسرون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلا يدل على حبوط
الاعمال والجواب ان معنى الاية المنع من اخراجها بحيث لا يترتب عليه فائدة وذلك قد
يكون بالسمعة وغيرها وقد يكون بالاعدام لا الى خلف فان الاعدام الذي ليس بخلف لا ابطال فما
الصحابة رضوان الله تعالى بينوا افراد الابطال وما تعلق بقصد الحصر بل بينوا ما شاع في ذلك الوقت
من طرقه كما في تعداد الكبائر من المعاصي ولئن سلم انه الموضع فالمطلوب ثابت من طريق آخر هذا ما تقتضيه
النظر والله اعلم بالارادة وما اشار اليه اولياؤه • مسئلة الحكم اما عزيمة وهي ما لم يبن على عذر المكلف
قال صاحب البديع تبعا للآمدي ان الرخصة من احكام الوضع وقال المصنف ليس كذلك فان منها واجب
ومنها مندوب ومنها مباح ثم قال وفيه نظر هكذا في الحاشية وجه النظر ان الذي اصدق عليه
مفهوم الرخصة من الاحكام التكليفية ولا يلزم منه ان يكون كون الشيء رخصة كذلك الا ما صدق
عليه مفهوم الشرط كالوضوء والايمان من التكليف مع ان الشرطية ليست كذلك فكذلك هاهنا
ان الرخصة من الوضع ولذلك بعض الرخص ليست بواجبة ولا مندوبة كاجراء كلمة الكفر ونحوه
فانه حرام مع انه معامل معاملة المباح فقد ثبت ان الرخصة ليست مندرجة في جنس التكليف بل مثلها
كمثل الصحة والفساد والبطلان ونحوها وانت تعلم ان التعبير بالرخصة يشمل المنسوخات وقد وقع في
عبارات المشايخ ويسمى اشارة اليه في الكتاب ان تسمية المنسوخ رخصة مجاز وفي البزدوي لا ... في

النوع في الاحكام الوضعية كما هو اصل منهاج ومتعلق بها العوارض وآخرها اسم لما بني على اعذار
العباد وهو ما استبيح بعذر مع قيام المحرم ومقتضاه المجازية والمنبور الكتاب كما في حواشي التلويح
لمولانا محشي اركان الاصول ومقوم اعضاء الفروع محرز نصيب المعقول والمنقول فيما ورد في
المشروع ونطق به الشرع الرفيع العارف الرباني وحيط النور الرحماني وهو فخر الدولة والدين في
العلم الرباني وحبيبي المولى المحقق قطب الملة والدين الشهيد الشهابي عزالله البارئ الاعلى فهل الامر
ان الرخص بالتسليم من اصولها بوجه او بقيت مشروعة في موضع الرخصة كالغيبة فهل هو رخص
حقيقة وعنه الرخصة واحد ليصدق على الاقسام بالتشكيك فما بقيت الاصول في مواضع الرخصة
كفطر الصوم اشتغى كونها رخصة ثم ما بقيت مشروعة في انواع تلك المواضع كقطر الظهر ثم ما
بقيت مشروعة في جنسها كعينية البيع وان لم يبق مشروعة في السلم فبقيت في جنس
البيع ثم ما لم يبق مشروعة اصلا كالاصر والاغلال اذ ان الرخصة حقيقة انما هي ما بقيت اصولها مشروعة
في المحل وما سواها انما سمي رخصة مجازا ادعى ان الرخصة معنى معتبر عند الكل الا خلاف لو احد منها
يختص بغير الاصر والاغلال وخمسين الصلوة وقصر الظهر كما ثبت من بعض العبارات وعلى
ذلك المعنى فهذا انما سمي رخصة مجازا او معنى شامل كعبارة الميزان وفي كشف المنار ما تغير
من عسر الى يسر بعارض عذر وقد فسره وفي البزدوي الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل
المحرم كما رأيت وفسره بما عومل معاملة المباح لا ما جعل مباحا حقيقة كما سيذكره الشارح ثم
ذكر في الرخصة لقوله اعلم ان الرخصة بالتفسير ثم قسمها الى الحقيقة والمجاز والاحق والاتم ثم
قال قد ثبت في اول الفصل ان الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم فهو لا ينافي
الرخص المجازية وهو والقسمة يكون مشتركا لا محالة في هذا التقسيم على التفسير الذي فسره فقيل في كشف
ان الرخصة تفسيرها والتقسيم انما هو على التفسير كما تغير وسع فالرخصة واحد مشكك وفيها على التفسير كما

استبيح اه لها معان متعددة الحقيقة منها ما استبيح في قيام المحرم من المعاني المجازية ولا ترتاب
صحة تسميتها على الاول مجازا وعلى الثاني حقيقة لان المراد من الحقيقة الحقيقي بجهة الرخصة و
بالمجاز مقابلها والحاصل القوة والضعف انتهت ما يتعلق بها التي تفيد كلها بها اللطيفة ولنرجع الى شرح
الكتاب وهي اي الرخصة اربعة الاول ما استبيح اي عومل معاملة المباح في الحل عند المباشرة كما
في المباح فان المباشرة به غير متوقفة على المعصية مع قيام المحرم اي مع قيام الدليل المحرم بحيث لم
يخصص ولم يعد وقيام حكمه بحيث لم ينسخ كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فانه حرام على
الاطلاق ولم يخصص الدليل الدال على حرمته ولم ينسخ لكن بعذر الاكراه يجعل صاحبه معفوا كالمباح بل
النبوي وفيه اي في هذا القسم العزيمة اي الحكم الاصلي اولى ولذا لو مات صابرا ولم يجر على لسانه
تلك الكلمة كان ماجورا لانه اتى بما هو الاولى والاعلى بالادنى ما جوز لان الشارع منعه عن الاجراء فهو
قد امتثل والممتثل ماجور بخلاف الاتي بالرخصة لان فيه ليس الا رجاء العفو وقد روي ان مسيلمة
الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقال لاحدهما ما تقول في قال انت الضافي فخلاه و
قال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ما تقول في فقال انت اصم فاعاد
عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما
الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له والقسم الثاني من الاقسام الاربعة للرخصة ما تراخى حكمه بسببه الى زوال
العذر كفطر المسافر والمريض والمرضعة فانه ادى ما لم يستضر فلو مات [illegible] انه لو عمل بالرخصة وصام الاولوية
اي الصوم مثلا واجب فهو آت بما هو عليه مبتني على [illegible] وقد مر في الكلام الاول [illegible] على المنع عن الخبر
بخلاف ما لو استضر فانه القاء في التهلكة وهو منهي عنه وقد نقل في كتبنا كالهداية والبزدوي ان الشافعي
ذاهب الى اولوية الرخصة والشافعية ينكرونه ومن العجب ما وقع في المنهاج الحكم ان ثبت على خلاف الدليل
لعذر فرخصة كحل اكل الميتة للمضطر والقصر للمسافر والفطر واجب ومندوب ومباح ولذلك قيل انه

قيل عليه انه خلاف الرواية وفي فتح القدير ان مذهبه كمذهبنا وانما هما مذهب احمد وقد احتج على اولوية
الفطر بما روي في الصحيحين انه صلى الله عليه وآله وسلم كان في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال
ما هذا قالوا صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر والجواب ان الله تعالى اجاز الصوم الا انه اوجب
عدة من ايام أخر فالسبب في حقه تلك العدة فقبلها لا يجوز وانت تعلم ان الحديث انما
يدل على عدم الجواز فان نفي البر تصريح لضد القبح ومفاد الاية ليس الا التخفيف ولنا ان رمضان
افضل الوقتين وقال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون فانه عام غير
مخصص بمقيم ومسافر وما في الصحيحين فهو محمول على صورة الاستضرار ويدل عليه بعض الروايات
ان الناس قد شق عليهم الصوم وقد روى مسلم عن حمزة الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد بي
قوة في الصوم [illegible] في السفر فهل علي جناح فقال صلى الله عليه وسلم هي رخصة من الله
فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه والاحاديث في هذا الباب متعارضة
فانه روى ابن ماجه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صائم رمضان في السفر كالمفطر
في الحضر والجمع بينهما ممكن والاظهر فيه الحمل على الاستضرار مع توافق الاحاديث الدالة على
الصوم لكتاب الله تعالى ثم المعتبر في حد المرض المرض الذي يؤدي الى الهلاك او الى الاشتداد
ومداره على الظن وفي كتبنا ان مذهب الشافعي في التحديد خوف الهلاك والاظهر
مذهبنا فان الله تعالى ما اذن رخصة بالمرض والمقتضي الا الزيادة والمستفاد من الفقه وفي
كتب الشافعية ان مذهبه كمذهبنا والقسم الثالث ما الشيخ منا تحقيقا مما كان
على من قبلنا من امر كون موضع النجاسة اي كقطع ما دار الربع من الثوب الى غير ذلك
مستوفى في الشارح وكون التوبة بقتل والقسم الرابع ما سقط مع العذر مع تمكنه

في الجملة اي مشروعية في غير موضع العذر ويسمى رخصة اسقاط وجه التسمية ظاهر كسقوط حرمة الميتة للمضطر
قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال ايضا فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم
فان الله غفور رحيم والظاهر ان حكم المضطر مخصوص من العام وليس بنسخ فانه قال تعالى انما
حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه
والظاهر ان الاستثناء اول دليل على ما قلنا اولى ان لا يقبل يحل اكل الميتة قالوا القسمة
الاخيرين بالرخصة مجاز والثالث اتم في المجازية كالاول في الحقيقة فان حقيقة الرخصة
التيسير في الحكم الثابت ولا شبهة في ان الذي ثبت حكمه وقع فيه التيسير اتم
ثم الذي قد تراخى حكمه فان المشروع في غير موضع العذر له مشابهة مع الرخصة فان الرخص
كلها مشروعة هو ايضا مشروع حقيقة نظرا الى انه من قبيله واما الثالث وهو الساقط راسا
فلا يعد تاما من الرخصة فهو اتم في المجازية وقد مر من قبل فرع قالوا سقوط غسل الرجل
مع الخف من الرابع وهو الذي تغير الى يسر بحيث صار العزيمة منسوخة في العذر وهي مشروعة
في غير موضعه كما في حالة عدم التخفف لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليهما اي
الى الرجل وحاصله ان الحدث سار الى الرجل فاذا تخفف على الطهارة صار الخف قائما مقام
جلد الرجل فيحل الحدث الخف فهو مانع عن سراية الحدث اليها فلم يصل فلا يجب غسله فعد سقوط
فرع غسلها مع الخف كغسل الراس ليس من الوظائف وقال شارح الكنز الزيلعي وفيه انما تم
كون سقوط غسل الخف من قبيل الرخصة للاسقاط لو لم يكن الغسل في الرجل هناك مشروعا
فان حاصل رخصة الاسقاط ليس الا ان الحكم الاصلي منسوخ في حالة العذر كقصر الرباعية فانها
غير مشروعة والمنسوخ ليس بمشروع الا بدليل آخر فيكون النسخ من قبيل الرخصة الاسقاط انما
يتم اذا لم يكن الحكم الاصلي الذي هو الغسل مشروعا لكنه مشروع بعد ان لم ينزع خفيه ولهذا لو ابطل

يبطل مسحه اذا خاض في النهر ودخل الماء في الخف ولا يجب الغسل بانقضاء المدة وحاصله انه قد ثبت
ان دخول الماء على الرجل ناقض للمسح فلو لم يكن الغسل مشروعا كان غسلها كغسل سائر
الاعضاء والغير الواجبة الغسل كغسل الرأس والبطن فلا يكون ناقضا فيكون المسح حالا او
ايضا لا يجب الغسل [illegible] للاول كاف ومع المعنى من المشروعية وما اجيب عنه في فتح القدير
او لا منع صحة رواية بطلان المسح بل المسح ثابت كما كان فلا دليل على المشروعية فلم يثبت ان
سقوط الغسل ليس من قبيل رخصة الاسقاط وثانيا بما اشار اليه بقوله وان الغسل انما لم يجب
بعد الشروع لانه قد حصل وجوب الشروع ثم ايجاب الغسل انما هو التطهير الفعلي فلو وجب
تحصيل الحاصل ورد جواب فتح القدير او لا بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها
فلا يتجه منع الصحة وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان الرد غير متوجه فان الرواية في الفرع
المذكور مضطربة ففي بعض المعتبرات انه يبطل وفي بعضها انه لا يبطل وصاحب فتح
القدير ايضا لا ينكر انها مذكورة في المعتبرات هو حسن وكقول الزيلعي قال هذا الفرع مذكور في
الظهيرية لكن في صحته نظر والشبهة فانه اذا وردت روايتان فاحدهما باطل بيقين او من جوح
او يجب العمل بالجمع واذا الجمع غير ممكن فلا بد من بطلان احدى الروايتين والنظر الصحيح يحكم ببطلان
بطلان المسح فان الخف بعينه باق فيبقى القدم على طهارتها كما كانت من قبل فوصول
الماء الى غير الذي حدث كالخد والرأس ونحو لا عائبة عليه ان منع الصحة فافهم وردّ ثانيا بان
الاجماع على ان الرجل بالتطهير حلا في محدث طار بعده فالمسح ان كان باقيا فانقضاء المدة
ناقض والتطهير السابق غير نافع بالاجماع مخصوص كمن قبل غير نافع فيما عرفت ان الخف مانع الحق
ان الحق المعتبر رخصة الاسقاط لنفي المشروعية ونظر الشارع بان يكون العمل به اتما
وبطلان هذا تم وحاصله ان القسم الرابع هو الساقط بالعذر بالمسح فهو غير مشروع ولا الخلف فالمباشرة

بالاصل معصية والفرع المذكور لا ينافيه والاجزاء بما يكون بالمعصية كما ان المريض والمسافر المستغنى
ممنوعان عن الصوم حتى انهما لو صاما له صاما عن الفرض وكذا المريض المتيمم فانه لو غسل هلك او
اشتد مرضه لكفي فالاجزاء لا ينافي المشروعية ثم الاصالة تخفى بخروج الخلف وامثاله كثيرة فيقدح ان كون المسح
من قبيل رخصة الاسقاط مع ان الغسل مجزي قال العبد الضعيف المتمسك بحبل المتين ان الاجزاء
انما يصح لو كان المحل ذا حدث فعند ذلك اراد بالغسل الوضوء والاجزاء لانه ظهر ظاهر اقول رفع حدث
قطعا بخلاف التيمم فان نفس المسح خلف ذاته اصل انما لا في المحل وكذا صوم المريض فانه ثم لو ثبت
ان الموت الخلف بالحدث انما هو لان لا نغسل لكذا اغسل بعد استقل الحدث الى القدم وفيه نظر فانه قيل
انهم يقولون ان الاخذ بالعزيمة اولى فكيف يكون من قبيل القسم الرابع اجاب بقوله وانما قالوا ان العزيمة اولى
فالمراد باسقاط سبب الرخصة فالمشروع في حق المتخفف ما دام متخففا المسح وسقوط الغسل واذا زال سبب الرخصة بان
نزع الخف ثم يغسل فليس في حقه المشروع الا الغسل فلو كان الازالة ثم الغسل مستحبا فلا ينافي كونه من
الرابع وفي الهداية لكن من رآه ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة كان مأجورا ووجهه ان النزع مباح في كلمتي فالنزع
مع اباحته وقد يرفع التهمة احب وغيره من المباحات [illegible] مسئلة الحكم بالصحة في العبادات عقلي لانها اي الصحة
استتباع الغاية المطلوبة من العبادات وهي في العبادات عند المتكلمين موافقة الامر وجب الامتثال وان
وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة فانه بعد ظهور الحدث يجب القضاء وعند الفقهاء هو كونه مسقطا لوجوب القضاء
تحقيقا كالصلوات الخمس المؤداة او تقديرا كما في صلوة العيد والجمعة فان الاداء كما ورد به الشرع مسقط لوجوب
القضاء لو كان القضاء واجبا وبعد ورود الامر يعرف ذلك بلا توقف على امر اخر وفيه اشارة الى رد ما قال
بعض شراح المختصر اشار الى كونها عقلية انه لا دخل للشرع فيه اصلا فظاهر ان الصحة ليست بعقلية لتوقف الحكم
على الشيء بكونه صحيحا على تصور او تعلق الامر به ان الحكم بها ليس بشرعي فانه عقلي وجاز ان المراد بعقلية
الصحة ان الحكم بها لا يحتاج الى توقيف من الشارع بعد تصور الطرفين ككون الشخص مصليا والعلم بذلك فانه اذا عرف ان

اذ لو عرف ان الصلوة المامورة في عرف الشرع كذا فاذا ادى الصلوة ونظرنا الى الحقيقة الصلوتية المعتبرة لا نستفهم
الا امر آخر في الحكم فهو على طور المتكلم واما على طور الفقيه فهو ايضا كذلك وسنشرحه بعد وللشارح شرح الكتاب كالشارح المولى
الشهيد المعلق على التلويح تبركا وتيمنا انهم ان ارادوا ان العقل يهتدي اليه بلا شرع ولو بعد بيان ان
لزوم الاركان والشرائط مثلا فيبطل البطلان فان الصبي وفرائضه للنعمة عندنا الى بالقيام والقراءة وغيرهما من
الاركان والشرائط المشروعية لا يهتدي اليه العقل بوجه فان صلوة النصارى كانت بلا ركوع فيحتمل ان
يكون الركوع مفسدا وان ارادوا ان العقل يهتدي اليه من جهة الاهتداء بالشرع الى الاركان والشرائط
والاهتداء بالعقل الى ان ما استوفى اركانه وشرائطه للابدان تقع صحيحا كما قال العقل يحكم بكونه موصلا عند تحققهما فانه
لا امر اللزوم منهما معرفة من الشرع وعدم الاحتياج الى بيان ذلك بعد بيان الاركان والشرائط ولم
يرجع احد وجوب ذكرها بالاستبداد بعد ذكر الاركان والشرائط في كل عبادة ومعاملة وانما المقصد
انها انما من احكام الوضع ولا شبهة في انها يبحث عنها في البيوع والانكحة المنهية هل هي صحيحة
وكذا في العبادات المنهية فلم يهتد اليه العقل قبل الاهتداء الى كون الشخص مصليا ان يثبت العبارة
المباركة وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان هذا الكلام متين وكيف يعقل من العقلاء دعوى
مع ان العقل بعد الاحاطة بالاطراف مستقل بالحكم فالنزاع لفظي فظهر صحة قول بعض شراح المختصر ولعل
المراد ان المفهوم من الكتاب ان صلوة ظان الطهارة صحيحة مع وجوب القضاء فانها موافقة الامر وقد
وجدت فانا امرنا باتباع الظن وليستمع ما فيه وقال صاحب التلويح ان الصلوة الفاسدة
مسقطة للقضاء ومفرغة للذمة المشغولة فيلزم ان يكون صحيحة مع انها فاسدة فالتفسير باستتباع
الغاية المفسرة في العبادات بتفريغ الذمة كما في التوضيح غير صحيح والذي نفى بدفعه ما في الحاشية
للمولى الشريف الشهيد اسكنه الله في اعلى الرحمة وليوضح الكتاب بعبارتها تيمنا وما قيل على الكتاب
ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة ولا شبهة ان القائل ان الكلام في وجوب القضاء

فالاعادة وجبت قطعا فلم يفرغ الذمة ومعنى سقوط القضاء انه لا يجب الاتيان باصل المأمور مع الاشتغال
لوجوبه لان القضاء في غير وقته مع ان فضيلة الوقت فائتة عنه لم يسقط عن الذمة ولهذا
يترتب عليه الاثم وانما لا يجب الاتيان بها قضاء لمانع عدم المثل لها لان تلك الفضيلة منفردة
عن الاصل وصفة كالجودة في المودى الشريف فاصل الطلل اصل المأمور به ثم الاعادة الطال حال صلاح
والقضاء ليس في وسع العبد الطال هو وصد وهذا لا يوجب فراغ الذمة وانما لا يوجب لوار تفع القضاء
بلا شغل الذمة بالفضيلة وبما وقع في بعض العبارات من تفسيرها بعدم لزوم القضاء معناه عدم شغل
الذمة اي فراغها لا ابطالها ولو يؤيده ما قيل في اختلاف الفقهاء والمتكلم في تفسير الصحة في العبادات
بسقوط القضاء بالفعل وموافقة الامر انه لا خلاف في الحقيقة ومعلوم ان الامر لما اعتبر فيه شرعا اصل
مامور او زيادة واجبات فكذا المراد بسقوط القضاء فسقوط شغل الذمة ولو بالفضيلة والا كان خلافا في
الحقيقة فيكون الفعل موصلا الى المقصود الذي هو فراغ الذمة وبعض فضيلة الواجبات الزائدة على اصل
المأمور به وسقوط القضاء مؤداهما واحد والصلوة الفاسدة لا يوجب تفريغ الذمة لعدم القضاء بالمعنى
المذكور فهي مقابل الفساد قطعا ثم قد يقال في البيع الفاسد صحيح الفاسد باصله فاسد بوصفه فيطلق
الصحيح على الفاسد ولكن الصحة هناك مقصورة على الاصل والفساد على الوصف وما اعتبر صحيحا لم يعتبر
فاسدا او بالعكس فلم يطلق مطلق الصحيح على البيع الفاسد بل صحيح الاصل فالصحيح انما قيل للاصل في
الفاسد للوصف اي البيع بالاعتبارين فلم يلزم ان يكون الشيء من حيث هو صحيحا من حيث هو
انتهت بعبارتها فانظر فيها بعين العناية واسدد الاهانة وقد ظهر انها اي الصحة مطلقا من احكام
الوضع ليست عقلية وقد مر شرحه وما اوردنا عليه فيه الصحة بمعنى الموافقة كما رآه المتكلم عقلا لان الصلوة
المؤداة بعد عرف الامر به كذا يعرف بالعقل انها موافقة لعدمه بمعنى الاسقاط للقضاء اي بمعنى سقوطه
ومعنى الله وجوب القضاء وسقوطه الى ما يهتدي الى العقل استبدادا اقول فيه نظر الى الكيس الاسقاط فرع الثابت به

نزع التمامية وهو اي التمامية والظاهر منها بالموافقة للمأمور به المنوط كون العبادة جزئية من جزئياته فاذا
ثبت انها موافقة له ثبت انها تامة وهو اي الموافقة عقلي فالتمامية عقلية وسقوط القضاء انما هو
بالتمامية فهو عقلي ضرورة ان المكلف اذا اتى بالمأمور به كما امر فقد فرغت ذمته واذ قد توقف فلا قضاء
عليه البتة وبهذا ظهر ان النزاع بين المتكلم والفقيه لفظي كما في الحاشية التلويحية فان قلت ان
الطهارة بعد ما ظهر خطاؤه صحيح صلوته مع ان القضاء لم يسقط قلت انا انما امرنا بالاتيان بالصلوة
المشتملة على الاركان في نفس الامر لكن العرفان به متعسر فدارت على المباشرة على الظن
فالكلام مطابقتها للواقع فقد اتى بما في نفس الامر فقد سقط القضاء بالمرة وان لم يكن مطابقا له فان
ظهر انحطاطه بعد القضاء ولم يصح بالتفسيرين وان لم يظهر فهو غير صحيح في نفس الامر بل انما صح في الظن
بالتفسيرين لكن لا اثم اذ قد يكون معذورا بما ليس بعرف مثل انه لا يطلب في الظاهر ويرتفع الاثم
كما في اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه ولعل هذا الكلام مبني على انه مخالف لما فهم من الكتاب من ان التفسيرين
متغايرين بحسب التحقيق فقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين الغفار ان هذا الكلام انما يصح لو كان
القضاء بسبب ثان من جنس الاداء اما لو كان القضاء بسبب جديد فلا يستبد العقل بادراكه فانه تعالى
ان يقول ان التمامية لا يقتضي السقوط بل يجوز ان يكون قضاؤه واجبا بسبب اخر فان قلت
يجوز ان يكون اشتغال الذمة بعد الاتيان غير معقول قلت ان ذلك شيء عند من اوجب القضاء
بسبب اخر والحق ان ذلك معاند كما قد عرفت في مبحث وجوب القضاء بالسبب الجديد او قدم وقيل
في حواشي شرح المختصر للفاضل ميرزاجان ان الحكم بالصحة في المعاملات وضعي الغافلا ان ترتب
الثمرات على العقود موقوف على التوقيف البتة والترتب هو الصحة واما الكبرى فلانه ظاهر ان
نفس البيع بل ما يترتب عليه تلك الثمرة لا يعرف الا بالشرع اقول فيه بحث اذ جعل العقود اسبابا
لا ريب فيه انه من الوضع لكن الصحة ليست كذلك بل هي هو الاتيان بها كما جعلها اسبابا وذلك هو المناط

لاستتباع الثمرة وهو الاستتباع بعد الشرع بان تكون العقود اسبابا لها يعرف بالعقل وبتأمل فهذا
ظهر ايضا ان الصحيح في الكل بمعنى واحد لكن المناط في شيء هو الاستتباع فقد قيد به وفيه اشارة
الى ضعف هذا الوجه فان الحكم بترتب الثمرة موقوف على المعرفة بان ذلك سبب وهو من الشرع
البتة فلا يستقل العقل بعد تصور الطرفين بالحكم بل يحتاج الى الشرع البتة فافهم والاظهر ان يقال
ان الصحة المستعملة في كتبنا بمعنى واحد في الكل وهو الموافقة لما ورد به الشرع فهذا عقلي في الكل
ولزوم ترتب الثمرة فيما نعتبره فلا مشاحة شرعي فافهم

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو الفعل مسألة لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا كالجمع بين الضدين او من المكلف كخلق الجواهر
من القدرة الحادثة للعبد وجوز الاشعرية التكليف بالممتنع سواء كان من العبد او لا ذاتا واختلفوا في
وقوعه فمن البعض الوقوع ومن الآخر عدمه واما الممتنع عادة كحمل الجبال فيجوز عندنا خلافا للمعتزلة
ولا يجوز شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والحرج في العادة ليس في وسع العبد وللاجماع
منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع والمخالف فيه غير معتد به اما لانه منكر للبديهي الواضح الصحة
او لانه لا يعرف قائل من المعتبرين من اهل الاسلام وان ذكر ذلك في بعض الكتب على قوم
منكرين وقال الآمدي انه مذهب بعض الثنوية لنا ان التكليف بالمحال لو صح لكان المحال
مطلوبا والتالي باطل اما الملازمة فلان التكليف ليس معناه الا الخطاب بالاقتضاء وخطاب الاقتضاء
لا يمكن الا ان يكون المقتضى مطلوبا واما بطلان التالي فوجهه قوله والطلب موقوف على تصور
وقوعه كما طلب والممتنع لا يمكن ان يكون متصور الوقوع اما المقدمة الاولى فهو حجة قوله والا
لما طلب ذلك بل شيء آخر يعني ان الطلب لو لم يكن موقوفا على تصور وقوع المطلوب لكان الطلب
ممكنا من غير ان يتصور الطالب ان المطلوب يقع منه ويلزم ما طلب منه ذلك الشيء بل شيء
آخر وهذا ضروري اما المقدمة الثانية فوجهه قوله ولتصور وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل

في الخارج بالضرورة قال الشيخ ابن همام الحق ان العلم بالضرورة امكان كلفتك في الحس من العذاب
والتكليف غير موقوف على التصور فوقوع المطلوب وفيه نظر اشار اليه المص بقوله وهذا اي وجوب
تصور المطلوب وقوعا في التكليف الحقيقي والطلب حقيقي واما الصوري بان يتلفظ بصيغة الامر ولقول
او صالح اداة باجتماع النقيضين واقع وهذا الطلب ضرورة فكذا اداؤك وربما قيل بامتناعه اي بامتناع
تكليف ما لا يطيق الانسان سواء كان ممتنعا في نفسه او كان ممتنعا منه لمدرك اخر اي دليل
اخر هو ان التكليف بالممتنع نقص لانه تكليف بما لا يفيد وهو نقص والشارع منزه عنه لو تم المدرك
المذكور لتم المطلوب فتدبر وفي النسخة التي وقف عليها هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة
الظاهر ربما كلمة رب وتلك الكلمة والمعنى على الاصل ان ذلك من قبل المعترض ان هذا
المدرك غير تام ولنا قيل بالامتناع لاخر وهو لو تم لتم ولبعض الفضلاء احاب عليه هو المسلك اشير بها
الى انه فاسد اجمالا والان نفصل تفصيلا ما قال اولا ذلك البعض من الفضلاء ان تصور وجود
الحج غير لازم فقول المستدل ان الطلب مسبوق بتصوره مم اقول في دفعه فلك اي منع ان الطلب
مسبوق بتصور وجود الحج مكابرة اذ لا معنى للطلب الا استدعاء حصوله واستدعاء الشيء
لا يمكن الا بالتصور واليه اشار فيما سبق بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كما علمت وقال
العبد الضعيف المتمسك بحبل المتين لو حرر الاعتراض بان تصور وجود الحج على نحو الاصل تصوره
تصورا اسناديا جاء منعه مكابرة والتلك تصوره وقوعا في الخارج فيكون منعه منع الشيخ ابن همام
وينبو عنه السياق لا يحتاج في دفعه الى ما سبق من قوله وهذا في الطلب الحقيقي الخ ولا يندفع
الخ بقوله اذ لا معنى للطلب الخ الا ان نفصل ثم قال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا ان التصور
بوجه ما كاف وحاصله ان الطلب والكف ان مستدعيا التصور وجود الحج لكن لا نم استحالة فان
تصوره الوجه كاف للطلب وهو ممكن فيما نحن فيه اقول في دفعه علم الشيء بالوجه هو علم الوجه اذ لا علم الا بكنهه

فكان المطلوب هو الوجه وقد فرض انه غير كيف لا والحكم انما هو في الوجه لا الوجه وحاصله ان التكليف
انما هو في الوجه لان الكلام انما هو في التكليف بالممتنع فنحن نقول بامتناعه ولا شبهة في خلافه وقد
تقرر في غير هذا الفن ان المتصور بالذات في تصور الشيء بالوجه انما هو ذو الوجه فان العلم هو الحاصل
في الذهن ومع ذلك التصور انما الحاصل الوجه فهو المعلوم بالذات فقد صح ان لا علم الا بالكنه فان
الوجه كنه لنفسه والمعلوم بالذات هو المطلوب فلو كان الحكم متصورا بالوجه فالمتصور بالذات
هو الوجه فهو المطلوب هف قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين انه حقق في غير هذا الفن ان
المعلوم بالذات في التصور بالوجه وان كان هو الوجه بالذات لكن الملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه
انما الوجه ملتفتا اليه بالعرض والظاهر ان الملتفت اليه بالذات هو المطلوب فلو كان المطلوب
متصورا بالوجه فلا اشتباه فيه هذا على طريقة القوم وفي الدفع ما قدمنا من ان الكلام في التصور القاطع
والحكم سواء كان متصورا بالوجه او بالكنه لا يمكن ان يتصور انتفاؤه وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا
ان التصور العقلي لمفهوم الحكم متصورا بالوجود سواء اتصف به في الواقع ام لا ليس بمحل النزاع الكلام
مع العقلاء من الاستحالة بل المقصود ان الحكم من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده انقطاعا
في الخارج فان الكلام في الطلب الحقيقي وحاصله ان الكلام في الطلب حقيقة لا في التلفظ بالطلب كما عليه وايضا
ان الكلام في طلب الحكم المعلوم الاستحالة فان اراد الباحث ان تصور المطلوب الذي هو
الحكم كاف في الطلب ان يكون معقولا عنه فتصور الحكم وقوعا كاف وان كان في الواقع غير متصف بالوقوع
ففيه ما عرفت ان الكلام في المقصود وان اراد ان تصور الحكم انقطاعا من حيث انه يوقع المكلف في
الخارج ليس بمحل نقد ان البطلان ممنوع وقال ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ان في الامر
بالصلوة فيتصور منه متصفة بالوجود في الواقع اذ لم يوجد بعد وحاصله النقض بالصلوة المامور بها
اذ هو منشأ استدعاء الطلب تصور المطلوب متصفا بالوجود حين الطلب وهو غير بين فان المطلوب

فان المطلوب يسلم بوجه ما اقول في دفعه تصوره على ما يستفاد لان ماهيتها لا ينافي ثبوتها
فانها ممكنة فان قلت ربما يكون الماهية غير واقع في شيء من الازمنة كصلوة خمسين
قلنا اشار الى دفعه بقوله لا ينافي فان المراد بالوقوع الامكان وفيه انه ح لا توجد حيث
سبق ولعله يقوم منه منزلا وحاصل الجواب ان ليس المراد الوقوع حين الطلب بل اعم من
الوقوع في المستقبل او الحال وقال ذلك البعض من الفضلاء خامسا ان قولنا
وجود النقيضين مع لسلام تصور الحكم صميا فان تلك القضية موجبة على ما يراه اهل
التحقيق اقول الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما حققنا في السلم فراجع الحاشية كما حقق
في السلم انه لا يمكن الحكم على ذوات الممتنع ولا على عنوانه اما الاول فلان الممتنع من حيث
هو هو ليس له صورة في العقل فهو معدوم ذهنا وخارجا فلا يحكم عليها بالامتناع اذ ليس بالوجود مثلا
واما الثاني فلانه ان كان محالا فكيف وان كان ممكنا فلا يحكم عليه بالفناء لانه متصور وكل متصور ثابت ولا شيء
من الثابت بممتنع نعم او لوحظ باعتبار جميع موارد تحققه او بعضها يصح عليه الحكم بالامتناع مثلا
لان كل حكم ثابت للافراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق
باستفادة الموارد فتامل فانه دقيق وقال العبد الضعيف رحمه الله تعالى انه حقق في السلم جواب
المعلوم على انه يلزم ان يكون الطبيعة موجودة في الخارج اذا كان الحكم في القضية على الطبيعة
مع ان بعضها من العدميات فان الانسان الاعمى صادق فمفهوم الاعمى انسان يجب ان
يصدق فيكون الاعمى موجودا مع انه عدمي فاجاب بان المحكوم عليه وان كان الطبيعة لكن
المثبت له لا يلزم ان يكون هو المحكوم عليه فان الشيء مثلا بالذات ليس نقيض طبيعة
القضية ان يكون هو المحكوم عليه او غيره فالمثبت له بالذات هو الفرد والمثبت له
بالعرض هو الطبيعة ونحن نلتزم ان الطبائع العدمية موجودة بالعرض اذا عرفت هذا فاعلم

ان المطلوب يجوز ان يكون بالذات هو الحج والمتصور هو الطلب ثم ان المحكوم عليه والمتصور
في اجتماع النقيضين هو الطلب باعتبار المواضع لقائل ان يقول المتصورة في الطلب فالموافق بالدفع ما
اشار اليه بقوله فلانه فرق بين تصوره ايقاعا وبين تصوره مطلقا فالذي نحن بصدده هو الاول
لا الكلام ينافي الثاني والذي يستلزم قولنا وجود النقيضين ممتنع انما هو الثاني وهذا الاول والحاصل
ان الطلب لا يتصور الا بان يتصور الطالب الوقوع بمعنى ان يتصور ان يقع منك المطلب
فان الامر اذا وقع من الطالب الذي وقع منه الطلب حيث الاهزال وحقيقة لا صورة لا يصح الا اذا كان
المطلوب عند الطالب متصور الامكان وقوعه ومقدوريته وهو ظاهر الصحة فالكلام الخصوم
ليساعدون عليه فيها والا فاتمام المسلك كما ترى فان ادعى البداهة فلهم ان يقولوا كانه من
قبيل المصادرة ولا يخفى عليك انه تعنت فافهم قال الوالدي قال الاشاعرة اولا ان التكليف
بالممتنع صحيح فانه لو لم يصح التكليف بالممتنع لم يقع وقد وقع اما الملازمة فوجهها ظاهر لان غير الصحيح ليس
معناه الا المعدوم من الواقع والوقوع ينافيه واما وقوع التكليف بالممتنع فوجهه قوله لان العاصي مامور
لانه لو لم يكن مامورا لم يكن عاصيا فان المعصية مخالفة الامر وايضا انه لو لم يكن مامورا لكان المامور به
حراما او مندوبا او مباحا في الكل لا معصية البتة وقد علم تعالى انه اي المامور به لا يقع فانه تعالى الا تعنت
من علم مثقال ذرة والمامور به كالايمان مثلا اذا لم يقع من ابي جهل اصلا فقد علم من الازل ان الايمان
لا يقع منه اصلا وخلاف علمه وهو في تلك الصورة وجود الايمان منه فالمامور به ممتنع لعدم من الوجوه فقد
وقع الامر بالممتنع وهو معنى التكليف بالممتنع وكذا من علم الله تعالى موته قبل الاتيان بالمامور به فانه
لم يقع منه فهو معلوم له تعالى وخلاف علمه تعالى ممتنع وكذلك من نسخ عنه المامور به قبل تمكنه وهو جائز
عندنا وعند الخصوم ايضا فهو غير واقع من المكلف فحصل علمه تعالى وخلاف علمه ممتنع والجواب انه
لا يمنع تصور الوقوع منه بل يفيد ان الواقع عدم الوقوع فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له وحاصل

وحاصل الجواب ان العلم موافق للمعلوم فان كان في نفسه ممكنا فالعلم متعلق به انه معدوم ممكن وان كان
ممتنعا فالعلم متعلق كذلك وليس يجعل العلم القيام زيد وجوبه ولا يجعل الفعل امتناع سلب القيام
فعلمه تعالى بان الايمان لا يقع من ابي جهل لا يستلزم امتناعه منه فهو لا يمنع تصور الوقوع منه
بل غاية ما تفيده ان الواقع طرف العدم وبذلك لا يلزم الامتناع فان قلت انا لم نقل بسببية
العلم بل قصارى امره ان ذلك كاشف عن وجود امر مانع عن الوقوع قلنا نعم لكن
لا يستلزم الامتناع فان الامتناع العلي لا يستلزم الامتناع بالذات وحديث عدم
السببية انما وقع مستندا فلا ينفع كثيرا ان المستدل لم يزعم السببية فافهم وما قيل انه يلزم
من جواز الفعل جواز الجهل فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المتحقق وحاصل ما قيل
ان المفروض ان علمه تعالى بعدم الوقوع وهو يستلزم امتناعه فانه لو كان ممكنا والممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض انه واقع فيلزم ان يكون علمه تعالى جهلا وحاصل الجواب
انا لا نسلم ان العلم جهل فانه حاك عما في الواقع والواقع انما هو عدم الوقوع فهو يعلم
كذلك فلا جهل ولا يخفى ما فيه من سخافة ما فالاوجه ان يقال في التحرير ان الوقوع لو كان
ممكنا فيمكن ان يقع فالعلم بعدمه يكون جهلا والجواب ظاهر الا انطباق والتحرير الاصوب ان
الوقوع ان فرض واقعا فعلمه باق او غير باق وعلى الاول لزوم الجهل ظاهر وعلى الثاني يلزم
ان يكون الواجب تعالى محل التبدل والجواب ان الواجب تعالى بالنظر الى
ذاته واجب العلم بما هو الواقع فان فرض وقوع المعدوم فيصح ان يعلم الوقوع لا من حيث
التبدل بل يعلم من الازل انه واقع فلا يلزم اصلا امكان الجهل اصلا ولا التبدل غاية
الامر امكان مسلوبية الصفة الثانية فان اريد الامكان بالذات فلا نم لزومه وان اريد
الامكان بالقياس الى الممكن فيلزم ومنع استحالته ثم اعلم ان حديث الموت لا حرز ان

وقوع الفعل مع الموت ممتنع فلا يتجه الجواب الا بنفي ليس قائل بان الامتناع بشرط الاتيان لا الامكان
بالذات ويرد على احتجاج الاشعرية ايضا انه يستدعي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لتعلق العلم باحد
النقيضين وخلاف العلم مع الوجوب او ممتنع ولا شيء منهما بمقدور وحاصله النقض الاجمالي وتفصيله
في المثال ان ذلك يلزم ان يكون التكليف بالايمان تكليفا بالممتنع مثلا فان الله تعالى عالم
بوقوع ايمان زيد او بعدمه فان كان عالما بالاول فخلاف علمه وهو عدم وقوع الايمان ممتنع فالوقوع واجب
كما تقرر في المنطقيات ان احد الطرفين اذا كان ممتنعا فالآخر واجب والواجب غير مقدور بل هو مضطر اليه ليس المقدور
الا ما يصح منه ان يوجده وان لا يوجده وان كان عالما بالثاني فخلاف علمه وهو الوقوع ممتنع والممتنع غير مقدور فالكل
تكليف بالممتنع من الغيبة فالخصوم قد سلموا ان التكليف بالممتنع ولو كان جائز الكنه لم يقع وقال العلامة
الشيرازي ان دعوى الاجماع غير صحيح فانه عند الخصم ان كل التكاليف تكليف بالمحال وان سلمنا فلا مضايقة
فانه دليل ظني لا يعارض به الواقع وفيه بحث اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل لا قبله
كما هو الاشهر وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى كما عرف في باب الحاكم فالزموا على الاشعري على الاول
تكليف المحال واما على الاول فلان العبد غير مكلف حال الفعل لانه يستدعي الفعل وهو انما يكون من قبل فهو حال
التكليف عاجز غير قادر وهو محيط التكليف المحال واما على الثاني فلان الافعال اذا كانت مستندة الى الله تعالى
فلا قدرة للعبد اصلا في حال من التكاليف كما اذا كلف زيد بفعل عمرو او كلف بحركة الغير بل التزموا التكليف بالمحال وفي
الالتزام اشارة الى ان الاشعري لم يصرح بجوازه وانما الزموا عليه وهو الاشهر ولذلك قال في الحاشية صرح غير
واحد بانه لم يصرح به واذ قد صرح الثقات كالعلامة الشيرازي وغيره بانه ذهب اليه الاشعري وقال
بل التزموا ادق ان الكلام يجري على ما اشتهر وحاصل ضمير التزموا الاشعرية التابعون للشيخ فكلمة بل
بمعنى ترك الالزام الشيخ الاشعري الى ان التزموا اي بالقوة القريبة والحق انه اي الالتزام او الاشتراط
ليس بلازم من المذهبين القائلين بمقارنة القدرة للفعل واستناد الافعال كلها اليه تعالى لعدم اللزوم من الاول

من الاول القائل بمقارنة القدرة الفعل فلان القدرة انما يجب في زمان الايقاع حتى يتحقق الامتثال
لا زمان التكليف وهو متحقق في زمان الايقاع فلا تكليف للعاجز فلا الزام ثم لو وجب القدرة زمان
التكليف لزم تكليف غير القادر واما عدم اللزوم من الثاني القائل باستناد الافعال الى الله تعالى
فلان التكليف عندنا لا يتعلق الا بالكسب لا بالايجاد والعبد مختار في الكسب فالتكاليف الواقعة
في التكاليف المنزلة انما هي بالافعال دون الكسب قال الله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
قلنا ان التكليف انما هو الفعل كما قلت لكن التكليف يستدعي القدرة وهي انما يكون
الكسب عندنا فان المكلف به يجب ان يكون بحيث يكون العبد بحيث ان شاء صدر منه
الفعل وان شاء لم يصدر منه فذلك الفعل وهو يتحقق بما يكون الفعل مفعولا له كما يراه
المعتزلة وقد يتحقق بان يكون مبادئه التي يتحقق عقيبه الفعل في العادة المستمرة في اختياره
وقدرته اي في تحقق الكسب والاختيار وعدم الايجاد من العبد كلام في فن الكلام وهذا الفن
ليس موضع اشاعة والذي ينبغي ان يعلم ههنا بان الكسب الذي مفضي الى التكليف بالمحال الذي
هو التكليف للعاجز فان الكلام منقول الى الكسب هو ايضا من الله تعالى بل كل صفة من صفات
العبد منسوبة الى الله تعالى فهو كالسكين بل كالمرتعش وحاصل مقالهم ان الافعال الصادرة عن العبد على
قسمين الاول المقدور صورة كالصلوة والصوم والثاني غير المقدور صورة وحقيقة كحركة الارتعاش
والاول كاف في توجه التكليف وانت تعلم ان كلا منهما بمنزلة وقد اشار اليه المص فيما وان لغو
الجبر ولكن لا غائلة على المص بوجه فانه لم يقل ان المفسدة منتفية عنهم بالكلية بل حاصله ان جماعة
عن فلما زعموا ان تكليف العاجز يلزم من ذينك القولين وهذا غير صحيح بل الصحيح انهما لا يستلزمان بل
اللزوم ان كان كان لمدرك اخر لائق بعلمائهم هؤلاء حاصل الزامهم ان ذلك القول مستلزم لذلك
دليل مع ضميمة فينا غير ظاهر من مقالتهم تلك فانهم اكتفوا بالالزام على ذلك الفعل ولم يوردوا الكلمة اخرى

وقالوا اي الاشعرية ثانيا ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان وهو ظ متواتر وهو اي الايمان انما يتحقق بالتصديق
لما اي لجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومما اي من جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اي
ابا جهل لا يصدقه اي النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه اي فقد كلف الله تعالى ابا جهل بان يصدق النبي صلى الله
عليه وسلم في ان لا يصدقه فقد كلف بان يعتقد ان لا يعتقد وهو اي يصدق عدم تصديق النبي صلى الله
عليه وسلم انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان التصديق متحققا لعلم التصديق اذا توجه فان كل من علم
شيئا فاذا توجه الى نفسه يعلم انه يعلمه ولا يعلم قطعا انه لا يعلمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم له
واذ هو مكلف بالتصديق والتصديق بعدم التصديق فهو مكلف بالجمع بين النقيضين وهو المطلوب
وقد وقع في البدائع وغيره بدل ابي جهل ابو لهب والجواب انا لا نسلم ان ابا جهل مكلف
بالايمان بالجميع بل الذي نقول به ان لا تكليف الا بالتصديق في احكام الشرع وعلوم القصص التي
ليست الا قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اخبار منه تعالى بانهم لا يؤمنون و
النصوص الدالة على التكليف الكل وان كانت مطلقة لكنا نقيدها جمعا بين الادلة فان قلت
ان اخبار الله تعالى واقع البتة بعدم التصديق وجب والا لزم الكذب في قوله تعالى عنه فالنص ممتنع
فهو تكليف بالممتنع اجيب بقوله ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم اي بعلم الله تعالى ان ذلك الممكن
واقع او ليس بواقع فان العلم مطابق للمعلوم او بخبر فان الاخبار ايضا كذلك وقد مر تحقيقه فان قلت
ان الذي قلتم من ان الممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر باطل لو كان صحيحا لجاز التكليف بالايمان
بعد التكليف بما علم المكلف انه لا يقع منه كما اذا اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صادق في
هذا الاخبار والثاني باطل بالاجماع اما الملازمة فلان علم المكلف بعدم وقوعه منه لا يخرج الممكن عن الامكان
والممكن مما يصح تكليفه وكيف اذ علم الله تعالى الذي لا يخلف فيه اصلا لم يمنع فعلم العبد الذي يقع ان

فصح ان يكون كاذبا اولى آه فـ المشهور بانه غير مكلف لانتفاء فائدة التكليف ولم يرتض به المص
فقال وما قيل انه لو علم الرجل واشاله انه لا يومن يسقط عنه التكليف ثم قال الا ان
لم يترك سدى بل غير مكلف وكيف وانه العقل والفعل وهو ممكن فعلا ان يتنبه المبلوى الافعال
ويزول عن نفسه ذلك العلم وكيف يحترس على ان الذى حواسه واختياره على طبايعها
خارج عن زمرة التكليف وداخل فى البهائم مع ان الشريعة عامة وحديث عدم الفائدة اوهى
من بيت العنكبوت فافهم وقد وقع فى المنتهى وغيره ان المكلف ان علم امتناع وقوع الفعل
فهو من البهائم غير مكلف وفيه انه ان كان ممتنعا فى الواقع ولكن ان علمه جهلا فهو مكلف
بقى امر الاجماع فان كان حقا فلا مخلص عن الاشكال والا فالحق ما فى الكتاب وهو الظهر والخص نقل
فى شرح المواقف وشيد بنيانه الفاضل ميرزاجان فى حواشى شرح المختصر فى الجواب عن الاستدلال المذكور
انه اى ابا جهل مكلف بالتصديق بالجميع اجمالا فلا تكليف عليه الا بان يعتقد ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم صادق فى كل ما جاء به وهو لا يستلزم ان يعتقد انه لا يعتقد حتى يلزم محذور كيف والتصديق
بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا فالتصديق بعدم التصديق منه يمنع فى
ذلك الاجمال والاجمال لا اشتمال على مفصل بالفعل فلا يلزم وجود عدم التصديق فلا خلف اقول التصديق
بالجميع اجمالا ممتنع منه لانه يحقق التصديق منه لانه يحقق التصديق منه وفرض انه لا التصديق منه
لاخباره تعالى بذلك وخبره صادق فتدبر فلقلت انتهى بالعذر فان الاخبار من المخبر الصادق
لا يصل الممكن الى الامتناع الذاتى فالتصديق الاجمالى ممكن فى نفسه وان كان ممتنعا باعتبار الخبر
فلا غائلة على القائل اجاب فى الحاشية بقوله توضيحه ان الاجمال لا يخلو اما ان يكون منطبقا
على التفصيل ام لا فعلى الثانى فليس اجمالا لذلك التفصيل وعلى الاول فيتحقق التصديق بعدم التصديق
اجمالا وتعلق ذلك يستلزم عدمه اذ لو كان لعلم وقد فرض انه لا يعلم فان فائدة فيه تبينت

يتغير لسبر والنظر ان فيّ ان التصديق الاجمالي لو كان منطبقا على التصديق فلا بد من ان يكون
المصدق به معاد فالاد كاذبا فانتفا الظن والاول ملزوم تحقق عدم التصديق فيكون مامورا بالنقيض
الجامع لوجوه وهو محال فافهم وقد يقال انه كما انه مامور بالتصديق الاجمالي مامور ايضا بالتصديق التفصيلي فيلزم
المحذور ولسعوا الى ايجاب المرض مسئلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية خلافا للحنفية
وقيل خلافا للمعتزلة والمشهور انهم موافقون للشافعية وهو الاليق لمسئلة التحسين والتقبيح
بالمزوميين لوجود الحكم من الله تعالى وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط ولا وجه له الا الضعف واما تكليفه
بالعقوبات والمعاملات فاتفاق بيننا وبين الشافعية انه لازم لعقد الذمة في انكحا لهم
قال الشيخ ابن همام في التحرير ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع مذهب مشايخ سمرقند منهم
القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وحاصل ما في شرح البديع ان العبادات التي تحتمل السقوط
ليست مخاطب بها الكفار ومن عداهم متفقون على التكليف بها اي بالفروع وهو مذهب
العراقيين من اصحابنا واهل الحديث وتحرير محل النزاع على ما في التحرير انهم انما اختلفوا في انه اي
تكليف الكافر في حق الاداء كالاعتقاد اي كتكليف الاعتقاد ومعلوم ان الاعتقاد على الكفار [illegible]
العبادات ... الاداء او الحق ان تكليف الكافر في الاعتقاد فقط فالعراقيون اخذوا بالاول
كالشافعية يعاقبون على تركها فانهم تركوا الواجب وتارك الواجب معاقب والبخاريون اخذوا بالثاني
فقط فلا يعاقبون بالترك فالعذاب عذاب الكفر وعند العراقيين تضاعف العذاب وفيه اشارة
الى ان ما ذهب اليه البعض رد بعض مشايخنا ليس له رجع الى طائل كما ستعلم ان شاء الله تعالى
والمشهور ان تكليف الكافر بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة متفق عليه وانما الاختلاف في حق
في حق وجوب الاداء في الدنيا فعند العراقيين الوجود وعند غيرهم العدم وفي كشف المنار وان التكليف
بالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة فان الكافر بترك الطاعات مستحقا يكون بذلك كفرا على كفر

على كونه معاقباً عليه في الآخرة كما يعاقب على أصل الإيمان وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين إن
الكافر إن مات على كفره فهل هو معاقب على ترك الصلوة والصوم أم لا فإن كان معذباً
على الترك فهو غير معقول لأن التعذيب من قبل ترك الواجب أي المباشرة بالمنهي عنه غير معقول
مع الاتفاق الواقع على المؤاخذة في الآخرة مع عدم وجوب الأداء وتحريمه غير معقول وإن لم يكن معذباً على
الترك فهو معذب على ترك الاعتقاد أو ليس بمعذب أصلاً والثاني كما ترى وعلى الأول فهو
الذي أراه كشف المنار فلا مؤاخذة في حق العباد البتة بل إنما المؤاخذة على شيء آخر في العبادات
أنفسها في حق المؤاخذة في الآخرة وفي الدنيا على السواء وبالجملة كلامهم مضطرب فافهم والرواية
ليست محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه والقوم إنما استنبطوها من فروعهم الفقهية فإنه قال محمد فيمن نذر صوم
شهر فارتد ثم أسلم لم يلزمه فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ولو قيل الردة يبطل القرب
والتزام القربة قربة فيبطل لم يلزم ذلك ثم قال الشيخ سراج الدين قد ظفرت بمسائل عن أصحابنا
تدل على أن مذهبهم ذلك فهي كافر دخل مكة ثم أسلم وأحرم لا يلزمه دم لأنه لا يجب عليه أن يدخلها محرماً
ولو كان له عبيد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لأنها ليست بواجبة عليه ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه
لا يجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة لعدم وجوب
الغسل عليها ولزوم الأحكام بخلاف المسلمة فإنها لا ينقطع رجعتها حتى يعقبه الانقطاع بالاغتسال
أو بمضي وقت الصلوة أقول وفيه ما فيه فتأمل هذه عبارة الحاشية وقال العبد الضعيف المعتصم بحبله المتين
إن المرتد إن مات ثم أسلم فعدم وجوب شيء لأن الإسلام يجب ما قبله فلا يدل على المسئلة وإن لم يثبت كما
إذا كانت المسلمة مرتدة مثلاً فما في الضعف كما ترى حديث إبطال الردة القربة غير متوجه فرده بأن الردة
إنما يبطل القربة الواقعة ولا يبطل وجوبها فإنه ليس بقربة فإن إيجابها ليست بقربة ورده بأن الالتزام القصد
قربة وهو قد وجد في حال الإسلام فيبطل أثره وهو وجوب الإيفاء بالعهد وليس بقربة فينبغي أن يحقق فكان

جعل المانع الارتداد فهو مفض الى ثبوت المسئلة فان قيل المانع آخر فهو لا يوجد اثره فافهم واما
دخول الكافر مكة مع عدم لزوم الدم لانه جابر للنقصان وبالاسلام ارتفع الجنابة من الاصل ولذلك
لا يجب قضاء الصلوة والصوم فكان الاحرام فعلا الآن واما عدم وجوب الصدقة فبدليل واضح على
ان الكفر مانع من عهدة العبادة لكن لو ادى الصدقة عن عهدة كان كمن لم يؤد فلم يعتد باداء العبادات
مع الكفر كاداء الصلوة مع التلوث بالحدث فان اراد بعدم الوجوب عدم وجوب الاداء مع الكفر فهو
لا يدل على شيء من المطلوب والا فهو من الدليل وهذا الشق هو الاظهر واما حديث الحلف فلا دليل
فيه على المسئلة فان الاسلام يجب ما قبله فالحديث انما يعمل اذا كان الالتقاء في عهدته واما الحنث
فلا حنث فلا كفارة واما حديث الانقطاع فينبغي ان يفرض فيمن انقطعت حيضه الثالثة في اقل
من العشرة فانقطاع الرجعة لا يوجد له سبب الا الكفر هذا ما سنح لهذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا
وههنا مسائل اخر تركناها مخوفا من الاطالة للنافي اولا انه لو وجبت الفروع على الكفار لصح منه الاداء
منه الموافقة الامر لان الصلوة ليست عبارة الا عن الاركان المخصوصة مع شرط الطهارة وقد وجدت
كذلك واما المانع ليس الا الكفر وقد فرض عدمه واللازم القائل لصحة الاداء باطل اتفاقا فابين النافي والمثبت قلنا
ان الدليل غير تام لانه منقوض بالجنب والمحدث لانه لا يصح ان يقال ان الصلوة التي هي من الفروع لو كانت
واجبة عليهما لصحت الاداء منهما واللازم باطل اتفاقا واما ثانيا فبما ذكرنا في الدليل فانحلت المغالطة بوجه منه
مع شرطها وهو الايمان واليه اشار بقوله والحل في موضعين انه لو الفروع انما يصح بالشرط وهو الايمان كما لحدث
فان شرط صحة الفروع عند الشرط الطهارة فكما ان الوجوب غير متعلق في المحدث بالحدث فانه لو اراد
توضأ او لم يتوضأ يجب عليه الفروع لكن من شرط الاتيان بها معه الطهارة كذلك الكافر وجوب
الفروع عليه غير متعلق بالايمان بل وجبت عليه سواء آمن او لم يؤمن لكن الاداء مشروط بالايمان
بالايمان فالصورتان سيان والجواب الحلي بعد للنافي ثانيا انه لو وجبت الفروع على الكافر لامكن

الملازمة

وهو الطهارة فلما كان لقول
في الكافر لم يصح لفقد شرطها

لا يمكن الامتثال والثاني باطل وجه اللزوم ان الامتثال هو الاتيان بالواجب كما وجب فهو مبني على الوجوب
والايقاع ممكن بلا شبهة والوجوب مفروض وجه بطلان التالي ان الامتثال لو كان ممكنا لكان
الايقاع في حال الكفر او بعده او قبله والتوالي باسرها بواطل اما الاول فوجهه قوله وفي الكفر لا يمكن لان
ثمرة الصحة استحقاق الثواب ولا استحقاق في حال الكفر بالاتفاق واما الثاني فوجهه قوله وبعده
لا اذ الاسلام يجب ما قبله واما الثالث فلان العبادة قبل الوجوب ليست بمعتبرة واذا بطلت
التوالي بطل المقدم وهو المطلوب قلنا نختار الاول ونقول ان الامتثال ممكن حين الكفر
لكن بشرط الاتيان بشرطه وهو الايمان كالمحدث حين الحدث وكذا الامتثال ممكن في
حينه وان لم يمكن بشرط الحدث والضرورة الشرطية لا ينافي الامكان الذاتي فالامتثال وكالكافر
ضروري العدم بشرط الكفر لكنه ممكن العدم في نفسه حينه واذا كان ممكن العدم في حينه في نفسه كان ممكن
الوجود ايضا كما في المحدث بعينه ويتوجه منع المنع الاول والاصح الاستفسار بان يقال ان اريد بقوله
وفي الكفر لا يمكن بشرط الكفر فالانحصار ممنوع لانه يجوز ان يكون ممكنا حين الكفر لا بشرط الكفر ولا بعده
وان اريد انه ليس بممكن في حينه فممنوع قال الاستاذ الاجل في المحاكمات اقول يمكن دفع هذا الجواب بان
الصلوة المفعولة بعد الايمان هي الواجبة قبله او بعده لا سبيل الى الاول لسقوط الامر بالايمان
ولا الى الثاني قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان اول الوقت انما هو سبب لاصل الوجوب
وما توجه الخطاب فالصلوة المفعولة بعد الايمان ان كان في الوقت فيلزم انها الواجبة قبله ولا نم
ان السببية تعطلت وان كانت بعد الوقت فيلزم انها غير الواجبة لان القضاء وقد سقط ومعارضات
الصلوة في حقه كصلوة العيد فاتت فالقول فيمن امن في الاخير قلنا على مذهب من يجعل السبب اول
الوقت كما مر تفصيله في باب الحكم ان المودى ما كان واجبا من قبل وعلى مذهب الحنفية فسببية الوقت
انتقلت اليه وتقررت فالواجب كان واجبا باصل وجوبه في وجوب ادائه والحاصل ان الذي ثبت على الكافر

الا لعدمه هو سقوط القضاء واما سقوط الاثم مطلقا فلم يثبت و ينتقض هذا الدليل بالايمان فحتى ان
الايمان ليس بواجب على الكافر لانه لو كان كذلك لامكن الامتثال والتالي باطل والملازمة ظاهرة
واما بطلان التالي فلان الامتثال لا يمكن في الكفر والا لزم اجتماع النقيضين وبعد الاطلاع لا يبقى الى
والجواب ان المنافي ما ثبت لو كانت الفروع واجبة على الكافر لوجب القضاء عليه والتالي باطل لانه
لا يجب القضاء اتفاقا اما الملازمة فلان القضاء لا يسقط الا بالاداء وما ادى فلتثبت الملازمة ثم فان الاسلام
يجب ما قبله وهو كانه قضاء عن الكل وحاصله ان القضاء انما يجب استدراكا للمصلحة الفائتة واذا
الاسلام قد تمهد رافعا للمعصيات فلا جبر للنقصان قد زال والفائدة في القضاء حرج فلذلك لم
يوجب الشارع وقد مهد في الاحاديث ان الانسان بعد الايمان كانه خلق الآن فالمعصيات
كلها قد محيت ولا حاجة الى القضاء او قلنا انه اي القضاء بامر جديد والامر الجديد لم يوجد في حقه
فلم يجب القضاء فانتفائه لا يدل على عدم الوجوب وفيه ان النصوص الموجبة للاداء متساوية النسبة
الى المسلم والكافر فالموجب للقضاء كذلك قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان اورد على ان النصوص
الحاكمة بالقضاء وان كانت عامة لكنها مخصوصة بالمسلم بالاحاديث المتواترة المعنى من عدم ايجابه
صلى الله عليه وسلم على الكافر القضاء يجاب عنه بانه قد استقر بان الاسلام يجب ما قبله وقد بلغ
حديث وجوب القضاء بالامر الجديد وللمثبت الآيات الدالة على وجوب الفروع على الكافر
منها قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي الزكوة فانه يدل
على ان الذي سلككم في سقر هو ترك الصلوة والزكوة وما تركه مفض الى العذاب فهو واجب فالصلوة
والزكوة واجبتان والمراد بالاطعام الزكوة الواجبة فان ترك المندوب لا يصلح سببا للعقاب واجيب
ان الايات المواخذة في الآخرة قريب من قول الائمة ومهما لا نزاع فيه كما قدمنا ومنقوض وفيما قد عرفت
فانه ظاهر ان الكافر اذا لم يكن مكلفا بالفروع فهي غير مندوبة في حقه اذ لم يتعلق الخطاب في حقه وكلامنا في الوجوب

لمستحق العذاب تركا واستدل بان المراد من المسلمين كما في الحديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
نهيت عن قتل المصلين لانه لا نطير في لم نك نطعم المسكين لان ارادة المسلمين بطريق الكناية دون
الاستعارة وفيه ما لا يخفى من البعد مع انه لا ضرورة تلجئ اليه فالجواب الجمع الادلة فلما سمعتها فعلت حللها واقول بان
الكل على معناه والمصلون غير الكافرين وتفصيله ان قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين يتناول الكافرين و
الفسقة من المسلمين فان المجرم يعم الفريقين فسؤالهم ما سلككم في سقر ايضا يتناول القبيلين فجوابهم
لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين الصلوة و
والزكوة عائدان الى الفسقة والخوض والتكذيب الى الكفرة فالجواب منطبق على السؤال بالتوزيع كما اذا سئل
السارق والقاتل والمديون فقيل لهم ما ادخلكم في الحبس فقالوا السرقة والقتل والدين وهذا بعيد ظاهر على ان سياق
الاية في ذم الكفار فافهم ومنها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الاية فانه
دليل على ان الناس كلهم مكلف بالعبادة واجيب بان الناس وان كان اعم بحسب اللغة لكن المراد هنا المخصوص
من المسلمين وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان التخصيص في غير محله فان آخر الاية لعلكم تتقون الذي
جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا
وانتم تعلمون وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله دليل ظاهر على ان الناس
عام للكفرة وربما قيل بان المراد بالعبادة الايمان والمعرفة ولكن فيه صرف الاية الى غير الظاهر من غير
ضرورة تلجئ اليه ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فاستدل بان الناس مخصوص بالمسلمين او المراد وجوب
حج البيت بعد حصول الشرائط كالاستطاعة مثلا ومنها الايمان وفيه ما مر الى غير ذلك كقوله تعالى وما تفرق
الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فاستدل بان العبادة المعرفة واقامة الصلوة باعتقاد حقيتها وكقوله تعالى
ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين ائنكم لتاتون الرجال شهوة من دون

النساء بل انتم قوم مسرفون وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون وكقوله
تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان
ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين والايات كثيرة فيما ذكرناه
كفاية قال المصنف والتاويل في الكل بعيد ونحن قد ذكرنا التاويلات في مواضعها وذكرنا وجه البعد فتامل فيه فانه
قد امدد اوجها اخر على اثبات دعويهم ولذا هو ضعيف لم نورد مسئلة لا تكليف الا بالفعل وانما
لكثير من المعتزلة وبعض اصحابنا كشمس الائمة السرخسي وفي العبارة اشارة الى التوقف على ما حسب حيث
نسب الخلاف الى ابي هاشم فقط واصل المسئلة الى المتكلمين فان قلت في المقتضى ان لا مكلف به في النهي
فانه ليس المقصود منه الا الاستمرار اجاب بقوله وهو اي الفعل في النهي كف النفس فلا شبهة في ان الكف
من الافعال قال الشيخ ابن همام في التحرير وهو من النهي كف النفس عن المنهي ولا يستلزم سبق الداعية
فلا تكليف قبلها متحيرا واعترض عليه المصنف في الحاشية بان العزم احكم وهو المراد وقال العبد الضعيف المعتصم
بحبل المتين انه لو لم يحمل كلامه [illegible] فوجه وحاصله ان الانسان معتاد في الحيلة المستمرة بان لا يمنع
نفسه شيئا الا اذا عرف [illegible] في الممنوع فالعزم على الترك لا يوجد الا بان يخطر ذهنه المنهي فبالضرورة
ولكن من الدواعي فلا بد من سبق الداعية فلا تكليف قبله فافهم وقالت الا تلزم التكليف بالمحال ولكن هذا قول
الهندي فان كل فعل ترك سواء كان كفا او غير كف لا نزاع في عدم الفعل العدم المستمر فان علة
العدم عدم علة الوجود دبل في عدم الفعل المنتسب الظاهر بالنظر الى تحققه معها وهو الذي يتحقق به الامتثال
في النهي ويترتب عليه الثواب فنحن نقول انه ليس محل التكليف اصلا لانه لا يتعلق به المشية بالذات
وكل ما لا يتعلق به المشية بالذات لا يكون محل نزول التكليف لان الثواب الا على ما هو صنع للعبد وبذلك
يندفع النزاع في الحسن والقبح في الفعل الاختياري كما عرفت في باب الحكم واما المقدمة الاولى فانها
ولكانت تحتج عليها بقوله فان علة العدم عدم علة الوجود ولكن ما ورد دليلا اخر تتميما للفائدة بقوله لانها اي الاولى

اي لان المشيئة تقتضي الشيئية او شبهها فشار والعدم من حيث هو عدم لاشيء محض فلا يصلح
العدم لتعلق المشيئة فيقد يناقض بان العدم ان اخذ معدوما فلا يحيث لما تفقده منه القصد بصيرورته
فهو اولي ثابت في المشيئة انما يتعلق بامر وجودي ثابت فان الحركات امور اعتبارية والحق ان
العدم سواء كان محصلا او معدوما لا التباس لا يسلب شيئ وهاهنا اشارة لبس تعلق به المشيئة وهذه المقدمة
ضرورية عند الوجدان الصحيح فلا سبيل الي الا تعلقها اي لا سبيل الي العدم الا بتعلق المشيئة بما هو وسيلة
اليه اي الي العدم وهو الكف والترك على الترك فيما ليس من مقتضيات عدم الكفوف
ومن على الكف وقد كان العدم من قبل فانه اذا لم يكن الكاف موجودا كان عدم الزنا متحققا
وانما هو من كاشفات علمه فانه يلزم الدوام على الكفوف والملزوم كاشف عن اللازم
وفي الحاشية فيندفع ما يقال اذا كان المطلوب في النهي الكف فاذا ترك ذلك المطلوب واجبا
ولا عقاب الا بترك مطلوبه فثبت لعل وجه الدفع ان العقوبة مترتبة على ترك الكف بالذات
وانما رتب على فعل لانه وسيلة الى ترك وقال الضعيف المعتصم بحبل المتين ان المطلوب للشارع
من العبد واحد وهو الكف ولكن هذا الامر على ان الاتيان والمباشرة بالمكفوف عنه لا يوجب
سامحة في الدنيا فالقائل ان يقول ان الكف هو المطلوب والدوام موجب للعقاب
في الآخرة فان ترك الواجب شانه ذلك كما يعلم عن قريب ويدل على ان النهي المكفوف
عنه للشيء ضرورة انه اذا قيل كف عن الفعل علم قطعا ان ذلك الفعل شنيع والاكثار عليه لا يمهد
الالفة الكريمة والاتيان بالقبيح يستوجب العقوبة الشديدة واذ قد علمنا الشارع رتب العقوبة
في الاتيان على وجود المكفوف عنه كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ليقرر ان المباشرة به يستوجب استحقاق عقوبة دنياوية الفاء وايحا ان
الايجاد للمطلوب لا سبيل على ان لا يترتب على وجود المكفوف عنه عقوبة فهو مفقود وقت العدم الي تعلق

المشية بما هو وسيلة الى العدم كما كشفه عنه معنى كلامهم القائل ان العدم مقدور حادث متعلق المشية وهو ا
العدم معنى قولهم ان اثر المشية الاستمرار للعدم فان العدم قد يكون من قبل والمشية بعده فكيف يكون
المشية مبدأ للعدم قيل في جوابه ان اثرها استمرار العدم واذا التحقيق ان العدم لا يتعلق به المشية ولا ما هو استمراره
قال المص ان ذلك ما لا وجه له ومعناه فكذلك فلا الى ولان لكن معنى بتلك العبارة [illegible] ما هو والعدم الصادر استمراره
ما استمرار العدم على الوجود فالعبارة غير صحيحة فلا بد من التحامل على التأويل وهو ما ذكرنا لا بالقدرة ومعنى الى ولان
كما العدم مكرر ليس متعلق القدرة عندنا ما انشاء فعل والشاء ترك المكلف عنها دون انشاء
الفعل او ان لم يشاء لم يفعل كما ان المقصد قبل جماعة مقدم على وان نفيت العقول من عموم الفعل
والاقرب ان ان في ان المقدور بالذات هو الكف فان المقتضا هو مطلوب بالذات النية فان استحقاق
الثواب انما هو على الكف [illegible] في العدم الثبت وهذا الكلام يتكلف وكيف يقول عاقل ان المعطل مثلا
العادم للمنهيات يستحق ثوابات فكيف يقول الفاعل ان الثواب [illegible] بل على ما لا منع للعبد فيه بل
الذي يقوله شمس الائمة السرخسي ومن شابهه ان مدلول صيغة النهي كلا تزن ولا تسرق هو الانتهاء لا الاتصاف
بالعدم فانه فرق ظاهر بين كف عن الزنا ولا ترك الزنا بالضرورة وانه ليستوجب العقل وحال كف ذكر من
الضروريات ان يكون موجب النهي هو المقدور بالذات بل يجب ان يكون مقدورا له بالوجود
وليس الفعل من الضروريات ان صيغة النهي هو المقدور بالذات بل يجب ان يكون طالبه الشيء
[illegible] مانه ما قد عرض شيخ في تقابل ان القول ما ذكرت لا يدل على نفي مذهب [illegible] والظاهر من كلام المص
ان المخالفين يزعمون ان مدلول [illegible] الطلب المنع [illegible] على العدم مفهوم المخالف وليس [illegible] ظاهر
ما ماهو حاصله ان صيغة الامر على حسن المأمور به واستحقاق المباشر الثواب وصيغة النهي دال على
قبح المنهي عنه وان المباشرة به مستوجب العقاب وليس مؤداه الا ان يكون العبد بحيث يتصف
بالعدم والملائمة المطلوبة الايجاد والاخراج من القوة الى الفعل وكونه متعلق المشية والقدرة بالذات

والقدرة بالذات فيتعين المنع فافهم قيل ليس لا يصح ان يكون المطلوب من النهي الكف عن
المنهي عنه فانه لو كان المط كذلك لمجرد الفعل عن المنهي عنه واتصاف الفاعل بالعدم كما اذا لم
يعرف العبد الزنا وما يهيئاته ودواعي الية فلم يمتنع عنه من حيث خلق يلزم فوت الواجب
وهو الكف المزبور وكل فائت الواجب فيعاقب على الفوت قلنا لا تكليف للغافل وبعد
الشعور يجب العزم والا يعاقب بناء على عدم المقدور الواجب عليه والحاصل ان الامتثال
لا يكون الا بالاتيان بالمقدور وهو الفعل في الامر والكف في النهي واما عدم الامتثال فيكون تارة
بعدم المقدور كما في ترك الواجب وبفعل المقدور كما في فعل الحرام واما العدم المقدور
بالذات فلعدمه لا دخل له في شيء اي الكون فكذلك العدم معدوما ومنفيا في الواقع لا دخل
له في شيء اصلا فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا
بالكف عنه لان الملازمة ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم المقدور وان لم يكن العدم مقدورا
والمنكشف من عدم امتناع ان يكون مؤدى النهي هو الانتهاء عن الكف فانه كما ان الامر
يدل على ان انعدام المامور به يستوجب العقاب يدل على ان المباشرة بالمنهي عنه يستوجب العقاب
وكما ان العدم ليس مطلوبا بالذات من الامر كذلك الكف ليس مقصودا من النهي بالذات انما
وجوب الكف حين زوال العزم فهو من دليل اخر وليس من ان النهي عليه بل قضاره الامر
الانتهاء فافهم قالوا من اتى زنا فلم يفعل يمدح ومن عن ان يخطر بباله فعل الضد الممدوح انما هو الواجب
او المستحب ولا ذهبنا الى ان عدم الفعل مستحبا فهو واجب فالعدم قد يكون واجبا فالقول بان التكليف لا يتعلق
الا بالفعل لغو قلنا ان تعلق المدح بالعدم بالذات ممنوع بل المدح على عادم الزنا للكف عنه واذ
هو مصاحب بالعدم يترائى انه الممدوح وليس الامر كذلك بل الممدوح بالذات انما هو الكف هذا فانه
من اعظم التحقيقات في هذا المقام ولان اريد بالممدوحية عدم استحقاق العقاب فمنع ان عادم الزنا كذلك فتم

فلقائل ان يمنع الكبرى القائلة ان المدح انما هو الواجب او المستحب بل المدح قد يكون وهو حسب الواجب
والمباح مثلا فتامل مسئلة نسب الى الشيخ الاشعري في المشهور ان التكليف قبل الفعل وحسب
خلافا للمعتزلة فقيل انهم قالوا يكون العبد مكلفا قبله واستدل بعضهم على الشيخ بان القدرة عند
الفعل عنده فالفعل قبل المباشرة غير مقدور فلو كان التكليف قبلها لزم تحقق التكليف بغير المقدور وهو
المحال جائز عنده لكن عدم وقوعه متفق عليه بين الفرق كلهم واما المقدمة الاولى فلان القدرة عرض والاعراض
لا تبقى بالقدرة الكاسبة كما كانت غير باقية فلا بد من حصول مقارنتها مع الفعل من دون السبق اما الاول
فلان القدرة من اسباب الفعل ولا يجوز وجود المسبب بعد انعدام السبب واما الثاني فلان عرضيتها تدل على
انها غير باقية فالقدرة الموجودة من قبل لا يصح ان يكون سببا للفعل لانعدام فالصالح للسببية هو المقارنة
وهو المطلوب واما المقدمة الثانية القائلة ان القدرة لما كانت مع الفعل فالتكليف قبله تكليف
بغير المقدور فغنية عن الايضاح وضعف هذا الوجه ظاهر لانا سلمنا ان الاعراض غير باقية وان القدرة مع الفعل
فلا نم ان التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور فان حاصل التكليف هو الطلب فيرجع
الى طلب الفعل عند القدرة وقد مر من قبل واذا كان هذا الدليل في غاية الضعف والدنو من البطلان
لم يورد المص الدليل فانه بعد الافصاح ان الحكم من ابين الاباطيل يستقبح الفصحاء ان يورد
في معرض الاستدلال فهو مغالطة ولذلك ما تعرض الا للمدعى فقال وهو ان انعدام التكليف
قبل المباشرة بالفعل للطلب بالضرورة كيف لا يكون غلطا والحال انه يلزم منه نفي تكليف الكفار بالايمان
بل نفي تكليف العاصي مطلقا سواء كان عاصيا لمعصية الكفر او غيره والتالي باطل اما الملازمة فلان الكافر
بل العاصي مطلقا غير مباشر بالفعل البتة والتكليف قبل المباشرة واما بطلان التالي فلانه يلزم منه ان
لا يتحقق معصية فلا ذم اصلا وهو خلف والفساد لا يكون غلطا والحال انه يلزم منه نفي الامتثال
والثاني باطل بالضرورة فانه يلزم منه ان لا يكون احد محمودا في الشرع الشريف وهذا كما ترى

وهذا كما ترى هو اما الملازمة فوجهه قوله فانه اي الامتثال باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف لان الامتثال
هو الاتيان بالفعل لانه امر به وهو بذلك للاختيار ولا يمكن العلم بالتكليف فان وجود الفعل غير
معلوم والفعال العبد قبل ان يباشر غير مكلف لشيء فالفعل مباح في حقه فلو علم انه مكلف فهو من
الجهل فانكم قد عرفت فيما سبق ان المباح ليس من قبيل التكليف ولا بعد ان يقيس
بان العبد يعلم بالظن انه سيفعل البتة فهو مقدور فقد علم ان التكليف في حقه ثابت فقد امكن
الامتثال وبراءة بان الامتثال هو ان يقصد الممتثل من قبل الفعل انه وجب عليه او هو مامور به
الان بالفعل مع الان او بعده وهذا غير مقصود فافهم ومع ذلك لما ومع كون هذا المذهب المنسوب الى
الاشعري غلطا بالضرورة وقد تبعه جماعة منهم اي من تلك الجماعة القاضي البغدادي وصاحب المنهاج
يعني ينبغي ان لا يطلع ومع هذا قد اتبع وسدد الامام امام الحرمين حيث قال مذهب لا يرتضيه
عاقل لنفسه وقال الامدي في الاحكام وتبعه صاحب البديع في ترجمة المسئلة التكليف ثابت
قبله اي قبل الفعل وينقطع بعده اتفاقا وقال العلامة الشيرازي ان الناس اتفقوا على جواز
التكليف قبل حدوثه سوى شذوذ منا وعلى هو باق حال حدوثه قال به الاشعري وهذا يرشدك الى
ان النسبة المشهورة غير ثابتة الصحة ولذلك اورد في ترجمة المسئلة بصيغة التمريض واستشكل الاتفاق
بان كون القدرة مع الفعل كيف يجتمع مع تقدم التكليف ولست اعرف منشأ فيه وهو انا ما قال
الاشعري الظاهر لانه ان اراد تعلق التكليف حال الوجود لنفسه فلا يصح انه ينقطع بعده فان
التكليف قديم وان اراد التنجيز بمعنى بقاء طلب الاتيان في الحال لثبات عليه فهو غير صحيح لانه طلب ايجاد
الموجود وهو باطل واعترض عليه غير واحد بان ايجاد الموجود ليس باطل بل كل ايجاد فهو ايجاد موجود
والمحال ايجاد موجود باخر بوجود حاصل من غير هذا الايجاد ولزومه ممنوع ولذلك قيل ان هذه مغلطة
والمصنف حرر الاستدلال بحيث يندفع عنه الاعتراض فقال لانه اي لان التكليف حال الوجود

كما تقول ان الطلب انما يكون حين وجود المطلوب وهو كما ترى باطل لان الطلب انما يكون عند التردد في الايقاع
ولا تردد في حال الوجود والمعترض فهم ان المحكوم عليه بالبطلان انما هو ايجاد الموجود ولكن ليس بل المحكوم عليه
به انما هو التكليف بايجاد الموجود وهو باطل فانه طلب لايجاد المطلوب الموجود ومنشأ ذلك انهم حين استدلوا
بانه ان اراد تعلق التكليف تنجيزا ان كلف بايجاد الموجود وهو محال ان حاصل الضمير هو ايجاد الموجود
ولكن ليس بل الحاصل هو التكليف به انتهى وانما يصح اذا كان الاعتراض عبارة المختصر كما وقع في
شرح الشارح المختصر واما الاعتراض على الكلام القائل ببطلان ايجاد الموجود كما وقع في عبارة الكتب
فالاعتراض حق فافهم ولعل الشيخ الاشعري اراد بتعلق التكليف حال الوجود ان حقيقة التكليف هو الايقاع
في المستقبل ولا شبهة ان العبد المشتغل حين هو ممتثل لما وقع في الكلفة فهو موقع فيها وهو صحيح ولا يرد عليه شيء
ادق ان حقيقة التكليف هو ان العبد بحيث ان فعل استحق الثواب وان ترك استحق العقاب
وهو موجود في حال الوجود فانه ان لم يتم يستحق العقاب فلا اعتبار على الضمائر والعبارة اخرى ان مدار
التكليف هو اشتغال الذمة وهو متحقق في حال الوجود فيندفع ما يقال على احالة طلب المطلوب الموجود بعد
اثبات اللزوم ان التكليف متعلق بالمجموع وهو يحدث شيئا فشيئا فيلزم مقارنته اي مقارنة
التكليف بالحدوث محل النزاع فيه فانه قال العلامة الشيرازي اختلف الناس بعدما اتفقوا على جواز
التكليف قبل الحدوث والانقطاع بعده في جواز التكليف في اول زمان حدوثه فذهب مشايخنا الى جوازه
وقد اشير اليه الفاضل في الكتاب فلا يلزم طلب وجود المطلوب عند الوجود فيمنع انه لا يتم في الاثبات [illegible] الامور
الموجودة في الآن الذي هو ظرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا تحدث شيئا فشيئا فلذا [illegible]
ان الحدوث فاسد ان الفعل اذا كان ممتدا كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء وكل جزء فيه مسبوق
بجزء من الطلب فطلب الجزء الاول ان كان معه فيلزم طلب المطلوب الحاصل والا فلا نزاع ويمكن ان
يقال ان الطلب ما انحل الى الاجزاء لكن الطلب انما هو بالمجموع والفعل المتدرج شيئا فشيئا الخ

فيشبه ان يكون متعلق الطلب في اول زمان وجوده والتفصيل ان الزمان ان كان مؤلفا
من الاجزاء التي لا تتجزى كما يراه المتكلمون فيصح ان يكون الطلب لمجموع الفعل بالذات
في اول جزء من زمان وجود الفعل وان لم يكن مؤلفا كما يراه الفلاسفة هو الحق كما بيناه في تعديل
المبادي الكلامية والحكمية فيتعلق الطلب في زمان بعد الآن الذي فيه عدم الفعل معقولا فلا غبار
فافهم قالوا اي قال الاشاعرة مستدلين على بقاء التكليف الى حال الوجود الفعل مقدور
حينئذ اي حين الوجود لانه اي المقدور اثر القدرة وهو اثر ما حين الوجود وهو ظاهر فيصح التكليف
اولا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى قلنا لا نسلم ان الفعل حينئذ مقدور وقوله لانه اثر ما قلنا
لا نسلم انه اثر ما فانه لا تاثير للقدرة عندكم فان مذهبكم مذهب كقوم الجبر وقد سبق في الباب
الاول المعقود بالحسن والقبيح واذ جاء المنع غير تام فان التاثير الصوري غير منكر من احد فيفرق
بين حركة المرتعش والحركة الاختيارية لان الثانية بالقدرة اي هي مؤثرة فيها ظاهرا دون
الاولى فقد صح ان الفعل مقدور اردف بمنع ثان فقال ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء
على التاثير الصوري المتوهم فلا نسلم انه يستلزم المقدورية لانه اي لان الفعل يجب بالاختيار
لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وكل واجب فهو غير مقدور وهو ايضا غير تام فان الوجوب
بالاختيار لا ينافي المقدورية التي هي مناط التكليف فان قلت ان الكلام الزامي فانهم يقولون
بان الافعال جبرية فهنا الاشكال قلت نعم ومع هذا يقولون بان الجبرية لا ينافي التكليف
فان القدرة المتوهمة كافية في التكليف ولذلك اردف بمنع آخر فقال ولو سلم ان كون
الفعل اثر القدرة مستلزم للمقدورية فلا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل المانع لزوم طلب المطلوب في
الوجود وهو لطلب وقد مر من قبيل مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا لما مر من قبل ان
تكليف الممتنع من العبد غير جائز وغير واقع عند الاشاعرة سوى قوم منهم ولعل المقام لم يعهد بهم فلذلك

قال الفقائمه لما اشتهر ان الاشعري لم يصرح بجواز تكليف الممتنع وانما الزموه بقوله بخلق افعال العباد
من الله تعالى وبقوله ان القدرة مع الفعل لكن تلك القدرة التي هي شرط التكليف موجودة قبل
الفعل عندنا وعند المعتزلة وموجودة معه اي مع الفعل عند الاشعرية لنا اولا انها اي ان القدرة
شرط الفعل الاختياري وهو اي شرط الفعل الاختياري قبل المشروط بالزمان فالقدرة قبله كذلك
قال في شرحه انا اذا حصل المنع الصغرى فان الشرط انما هو صحة تعلق الفعل بالقدرة وهي متقدمة
واما كون نفس القدرة شرطا فهو ممنوع وله اي منع الكبرى فان تقدم الشرط على المشروط انما هو بالذات
واما بالزمان فهو ممنوع ويندفعان بعناية التحقيق وحاصله ان القدرة شرط الفعل الاختياري قبل
الارادة وهي متقدمة فهي كذلك فان الارادة حالة بها يرجح الفاعل احد الطرفين وبعبارة
اخرى ان القدرة حالة او قوة معدة للنفس لان يختار احد الطرفين بعد طروق الشوق وللمجاهل
كلام واسع فافهم ولنا ثانيا ان القدرة لو كانت معه اي مع الفعل ولم تكن سابقة عليه لزم عدم
كون الكافر الذي مات على الكفر مكلفا بالايمان قبله اي قبل الايمان والتالي باطل فان ابا جهل
وابا لهب مذمومان في الشرع غاية الذم وغير المكلف غير مذموم وثبوت الملازمة لانه اي لان
الايمان غير مقدور له اي للكافر في تلك الحالة لان القدرة مفقودة في حقه لانها انما تكون مع الفعل
واذ الفعل لم يوجد فلا معية وكل غير مقدور لا تكليف به في الشرع بالاتفاق فهو غير مكلف
بالايمان وهو المطلوب وان لبسط الكلام فيلزم ان لا يتحقق معصية في العالم لان العبد ان لم
يمتنع عما وجب له وهي النفس عن المنهيات فلا معصية وان اخل الشئ فلا قدرة له في الحال
اخل به فلا تكليف به فلا معصية وفيه شئ لانه يمكن ان يتحقق المعصية بالاتيان بالمنهي عنه فالاصلح
ان يقال بانه يلزم ان لا يتحقق معصية من ترك واجب واجب شرط التكليف عندنا معاشر الاشاعرة
ان يكون هو اي الفعل متعلق القدرة او ضده اي ضد الفعل متعلقا للقدرة فالايمان من ذلك الكافر

من ذلك الكافر وان لم يكن متعلقا للقدرة لكن ضده الذي هو متعلق القدرة كذا في المواقف وقال
العبد الضعيف رحمه الله فيه ارشدك لبيان ان تكليف العاجز مذهب مختار عندهم فان الايمان
ح لم يكن مقدورا البتة فالتكليف به تكليف العاجز اقول في هذا الجواب ان الايمان لم يخلق
الجواهر الفاظا فان الضرورة شاهدة بالتفرقة بين ايمان الكافر وخلق الفلك مثلا فان الاول
مما يتمكن منه والثاني لا يتمكن منه بل الكافر عندنا كالساكن المتمكن من الحركة والكافر عندهم كالمقيد
فان له قدرة لكن له عرض مانع منعه عن الحركة فلا يقدر بالعارض بخلاف الساكن لا بل الكافر عندنا
كالمقيد وعندهم كالزمن وجه الاضراب عن الاول ان الساكن والمقيد كلاهما قادر لكن لم يتحقق
منهما الفعل لمانع غاية الامر ان المانع في الساكن عدم الارادة وفي المقيد القيد وهذا الاضراب
هو الحق فان العبد عندهم كالزمن الذي لا يقدر على الحركة توجه والتفرقة بين الكافر المتمكن من الايمان وبين
العاجز عن الحركة ضرورية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة وحاصله ان القول بكون شرط التكليف انما
هو مقدورية احد الطرفين يستلزم ان يكون الايمان غير مقدور فيكون مثله مثل الحركة من الزمن و
التفرقة بديهية اقول ان ذلك يستلزم ان لا يكون الكفر ايضا مقدورا بل ضرورة ان حاله كحال
الزمن فهو قاعد على السكون ضرورة ان الايمان اذا لم يكن مقدورا فيجب ان لا يتمكن عنه فوجود
الكفر منه اضطراري فيلزم تكليف العاجز اي [illegible] اريد وقال العبد الضعيف رحمه الله تعالى ان
الدليل الذي دل على ثبوت اشتراط القدرة انما يدل على ان يكون المكلف به مقدورا فان
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها شاهد على ذلك فالتعميم غير مفيد والتفريع كثيرة قليلة
الفوائد كتفريق الجواهر فافهم قالوا اولا انها اي القدرة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالمضروب فان
الضرب مصدر لاسم مفعول منه فهو المضروب كذلك القدرة ووجود التعلق بكسر العين
بدون وجود المتعلق فيحتاج الى وجوده الضرب بدون المضروب [illegible] الدليل منقوض

بقدرة الباري تعالى فانه يلزم ان يكون قدرته تعالى مقارنة مع الفعل ولكن اما الملازمة فلان
تعلقه تعلق الضرب الى والما بطلان التالي فلانه يستلزم الالى وان لم يكن منقوضا بل كان قدرته
مع الفعل فيلزم قدم العالم فان القدرة قديمة وهي مجامعة مع الفعل فيلزم ان يكون الفعل
قديما فالمفعول كذلك وقدم العالم باطل عند المسلمين فاجيب فقلنا ثانيا لا نسلم ان تعلق القدرة بالمقدور
كتعلق الضرب بالمضروب بل هو ممنوع لها حيثية التعلق وحاصل ان القدرة لها معنيان الاول
المعنى المصدري وتعلقها بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب والاقوال المستقيمة على الفعل
والثاني الحالة التي بها يتمكن الفاعل من الايجاد او الكف فهي ممنوع لها حيثية التعلق ومعنى
حالة تقول المستقيمة على وجود المقدور وليس تعلقها بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب وقال الامام
الرازي ان القدرة لها معنيان الاول تلك الحالة والثاني القوة المستجمعة لشرائط التاثير والاول
متقدم بالاتفاق والثاني قال به الاشعري لمقارنته بهما المعنى الثاني فالنزاع لفظي وقال المصنف في الحاشية
ولا يخفى عليك انه يشترط فيه النقض بقدرة الباري تعالى الفناء والاحتياج الى الجواب ضعيف ذكره من
ان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة انتهت وقال العبد المنعم بحبل المتين ان
النقض غير مندفع لان القدرة التامة الالهية لو كانت قديمة يلزم قدم العالم والا فقد انتقض الدليل
والتخلص الا بالتزام ان القدرة حادثة ولا سبيل اليه الا بالتزام احد الامرين فما دفع لزوم النقض
الاول انه في الامور الاعتبارية والثاني ان التعلق بكونه امرا اعتباريا لا يحتاج الى الايجاد وكل منهما
ابعد [illegible] اولى ان يتخلف المعلول عن العلة الاختيارية جائز وحاصله ان الارادة تعلقت بان
يوجد المعلول فيما لا يزال … لان وجوده في الازل غير ممكن فوجد حيث تعلقت الارادة فلو
وجد من قبل لزم التخلف فان العلة اقتضت الا وجود المعلول فيما لا يزال او نقول ان المعلول غير
ممكن في الازل ولم اقتضت العلة الا الوجود او المهية واما الدوام او المقارنة فلم يستوجب العلة

ليستوجب العلة فاذا فكك لو سلم ارادة المعلول فان الفياض الحق لا يوثر فيه الا بالذات ووجوده
واما ان فطره كك فليس فيه تاثير العلة فكذا ما نحن فيه فان الفاعل انما افاض وجود المعلول
وانما وجد فعلا ازال لعدم قبوله الوجود في الازل فظهر ان الجواب الذي ضعفه المص اقرب بالنسبة
الى الجواب الذي ارتضاه فتدبر وبهذا المقام تفصيل في الكتب الحكمية والكلامية وقد اورد ما في
حو كشينا العلامة على شرح العقايد الجلالي وقالوا ثانيا انها اى القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين
فالقدرة لا تبقى زمانين اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلما بين في الكتب الكلامية فلو تقدمت على الفعل
لوجدت لعدم بقائه فلم تتعلق فلا بد من حدوث قدرة اخرى فهى ان كانت مقارنة مع الفعل
فيها والا فيتسلسل الكلام اليها قلت اولا انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين بل بقاؤها بحكم الضرورة
بخلافه وقوله لما بين في الكلام قلت قد تكلمنا عليه هناك وقلنا ثانيا لو سلم عدم البقاء فلا اعراض
فالشرط الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان التدريجي
عند المسلمين مولف من اجزاء غير متجزية فالقدرة ان كانت مندرجة فالقدرة الاخيرة هي الشرط بالذات
وهي مقارنة وان كانت متصلة فلا بد من مقارنة بعض الاجزاء فقد صح مذهب الاشعري انها مقارنة
وفيه نظر فافهم وقلنا ثالثا ان الدليل منقوض بالفعل الممتد كالحركة فانه يلزم ان يكون القدرة
التي هي شرط له الفعل مقارنة معه واذ هو تدريجي لا قرار له واجيب عنه ان القدرة الباقية بتجددها
وقال المص في الحاشية فيه ما فيه لعل وجهه ان الضرورة شاهدة بان القدرة التي هي من
صفاتنا بجدها من انفسنا انها ليست بمتجددة وفيه ضعف فان له ان يقول انه دعوى الضرورة
في محل الخلاف ولضعفه انها اذا وقعت في محلها فلا باس عليه لكن لا نم انه لا يسلمها المجادل او يقال في وجهه
ان هذا المنع بانه اى الجواب اى اصل الدليل والمجيب النقض لا بد من محافظة دليله بحيث لا يظهر الفساد
من جوانبه قالوا ثالثا انا لا نمكن الفعل قبله اى قبل الفعل لان القدرة لو كانت من قبل في الفعل يمتنع مع القدرة

مجامعه مع الوجود والشيء مع العدم غير ممكن وغير الممكن غير مقدور فلا يكون الفعل مقدورا وهو اي هذا الدليل
فاسد كما ترى فانا نقول اولا ان المستدل غير فارق بين كون الفعل مع العدم غير ممكن وكونه غير
ممكن في زمان العدم والاول حق والثاني كاذب والملازم هو الاول دون الثاني وثانيا غاية ما لزم منه
ان الفعل غير ممكن مع القدرة ولئن ساعدنا على ذلك فلا غائلة اصلا فان الفعل ممكن في وقت وجوده
وقبله اثر القدرة السابقة الباقية معه فافهم فرع القدرة تتعلق بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام
والقعود خلافا لهم اي للاشاعرة لا مخالفا بان يكون نسبة القدرة الى الضدين سواء كما زعمهم ولا بد فلا بان
يتعلق اولا القدرة تتعلق بآخر بل قدرة الحركة غير قدرة السكون فان القدرة عندهم مع الفعل لا تقدم فلا تتعلق
بالضدين على السواء فان المعية معهما غير ممكنة وهذا بالبديهة ضرورة ان المتعلق بالضد الموجود اولا لو كانت متعلقة
بالضد الموجود آخرا لزم تقدم القدرة على المقدور مسألة في الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى ممكنة
مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم لان القدرة حقيقة اوثق ما يتمكن به العبد من الايقاع
بسلامة الآلات فينبغي ان يعنى ان المراد بالتمكن التمكن العادي الغالب فيدخل الزاد والراحلة في
ميسرة وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من الفعل مع اليسر كالقدرة المشروطة في ايجاب الزكوة فانها لا تجب
بمجرد دخول المال في الملك فاعتبر فيها الى النماء تفضلا منه تعالى باليسر والاولى وهي الممكنة ان كان الفعل معها
مع العزم غالبا فالواجب الاداء عينا فان فات بالتقصير بان نام حتى انقضى الوقت لم يأثم ووجب القضاء
ان كان له خلف والا اي وان لم يكن له خلف فلا قضاء لانه لا خلف له ولا اثم لانه لا تقصير منه والاثم متفرع عليه
وان قصر بان جاء الوقت فلم يفعل مع التذكر اثم مطلقا سواء كان له خلف اولا ووجب القضاء ان كان له
خلف وان لم يمكن الفعل معها مع العزم غالبا وجب الاداء ليترتب القضاء كالاهلية في جزء الآخير من الوقت
خلافا لزفر لا اعتباره قدرا يحتمله ووجهه ان الفعل في الآخير غير ممكن وغير الممكن غير مقدور فلا يكون واجبا والا لزم
تكليف العاجز وقد استدل الشيخ ابن همام في التحرير على المختار بما اشار اليه المصنف بقوله لانه لا قطع بالآخر الامكان

لامكان الامتداد وحاصله ان المسبب في انما يمانع التفتيش وهو غير مقطوع به لامكان ان يكون المتدارك قد وقع لسليمان صلى الله على نبينا وعليه وسلم ولامير المومنين علي كرم الله تعالى وجهه اقول يلزم ان لا ينقطع التفتيش والتالي باطل اما الملازمة فلان كل وقت يفرض يمكن ان يتدارك بان يقف الشمس واما بطلان التالي فلانا نجد من انفسنا ان الشمس اذا وصلت قريبا من الافق فالوقت ضيق واليه اشار بقوله وقد ينقطع وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين لو لزم ان لا ينقطع بالتفتيش مما الدليل على خروج قوله قد ينقطع لانه ولو ضمير لان الحركة الفلكية ان كانت على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتفتيش ثابت البتة والا فلا نظر ما يدل على ان الحركة على النهج الواحد الى ان القيامة الكبرى لا بالعقل ولا بالشرع فان كل الجسم فالعقل يحكم بجواز سكونه او بطوء الحركة بل يجوز ان يكون الاختلافات المذكورة في علم الهيئة لعطارد وغيره ناشيا من عدم ثبات الحركة الفلكية بالنسبة اليه في زمانها نعم ان الظن القوي قد يحصل بممارسة العادات وليس الكلام فيه واقول ايضا لا امكان لامتداد الوقت اي الامتداد اما بازدياد الاجزاء فيمتنع بلا نزاع وفيه فان الكلام في الاخير وعلى الازدياد لم يبق الاخر اخيرا وايضا يلزم ان يكون الحكم المتعلق بالاجزاء الاصلية منسوخا الى الاتساع والازدياد بالمد والبسط فيلزم بطلان القول بالجزء وقد كان الكلام مبنيا على القول بالجزء فان الاخير مفسر بالجزء الغير المتجزي الواقع في طرف الوقت وايضا انهم صرحوا بتالف الوقت من الاجزاء الغير المتجزية الواقع في طرف الوقت ووجه الملازمة ظاهر فان الحد لا يتصور الا بان يزداد جزء من الوقت يخرج من حيز عدم الانقسام الذي هو مبني القول بطلان بالف الزمان من الاجزاء الغير المتجزية قال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان الامتداد بالازدياد كوقت الظهر فاني الضعيف ارشدني في التشبيه بازدياد الاجزاء قوله ولا نزاع فيه قلنا ثم محل النزاع قوله وعلى تقدير الازدياد لم يبق الاخير اخيرا قلنا معناه كل الازمنة حدث في الوقت المظنون اخرا فيرجع الحاصل الى ان الاخير غير معلوم فيجوز ان يكون وسيعا والتوسيع لا يمنع الوجوب قوله يلزم النسخ

ولا كلام فيه قلت لا نم ذلك كيف ولو كان نسخا لكان ازدياد الوقت بالصيف والشتاء
نسخا للقضاء والفرق بينه ان الشرع لم يرد بتحديد الاوقات بعد صلاة الفجر حتى يكون الزيادة عليه
مع ان الحد زمان الزوال ووصول الظل المثلين مثلا ولو ازداد ونقص بتفاوت المطالع والمغارب
والبقاع وغيرها على ما بين في فن الهيئة لم يكن من قبيل النسخ ولعل الكلام في هذا لم يظهر بهذا بعد
كنهه فاقول ان مناط التكليف ووجوب الاداء هو الاخير الواقعي لا الاخير العلمي وحاصله ان الاخير
ان الذي شرط له القدرة الممكنة لكان الفعل لكان خبر على الوجود ووجوب الاداء بمنزلة القضاء كما في
صورة صيرورة الصبي اهلا في الاخير فلتعتبر الاخر ومع عدم القطع بالاخيرية لا ينفع اصلا لكن الاحكام الشرعية
منوطة بالظن فان ظن ان الوقت كان متسعا ينبغي ان لا يجب القضاء والا ينبغي الاداء لم ثبت القضاء كما
في سليمان صلى الله على نبينا وعليه وسلم فتدبر فالعدل ان يقال لا قطع بالقضاء والاخير لا يمكن البقاء ويمكن
ان يكون الاخير بالقضاء وبسعة الوقت فان قلت فظاهر ان الفعل الممتد كيف يسعه هذا الجزء الاخير اجاب بقوله
ويمكن انطباق الكثير على القليل كما في الصغير بالمنع وتوجيه المنع ان التفاوت بين الحركتين السريعة
والبطيئة بقلة السكنات المتخللة وكثرتها فان زمان الواحد ينطبق على الحركة الطويلة والقصيرة
والافعال حركات او مصاحبة معها فان زمان الواحد لو يسع الحركة الكبيرة والصغيرة فلا بعد وهذا
كله جيد قال العبد الضعيف المتمسك بحبل المتين ان حاصل ما في التحرير ليس الا ان الامتداد ممكن ولا يسبق
الا بقدر ما حدد به الشرع الوقت كبلوغ الظل المثلين فانه يمكن ان يسكن الشمس فلا يبلغ المثلين الا
بعد احيان فان اراد بامكان البقاء ما حدد به الشرع كوصول الشمس الى موضع فهو الذي في التحرير
فيرد عليه ما اورد على التحرير وان اراد به امكان بقاء جزء من الوقت فهذا غير معقول فان الزمان
غير قار عند الكل ثم بقاء الزمان مع بقاء المحدود فمدار البقاء عليه سواء بقي الجزء او لا ثم الجزء لان المعتبر جزء
غير متجزء ولا شبهة في امتناع انطباق التدريجي عليه والثانية المؤكدة غير مجدد فانه مبني على امتناع الجزء واما على القول

والمعلا اسوى بالجزء فلا يمكن فلك ومن في الحاشية ان قيل لو فرض المحدود الاول نافى تعذر قلنا القطع
بالتعيين فرع القطع لوجود الآخر للقطع انقضائه ولذلك كان فلك القطع مغايرا للآخر فتامل
وقال العبد المعتصم بحبل المتين ان مراد المحشي عدم القطع بالانقضاء على امكان سكون الشمس مثلا في موضع ما
وهو انما يقتضي عدم القطع بالانقضاء ويقتضي عدم القطع بالآخر والتعين فيلزم المحذور المبين
فقد علمت ان الاول والمضعف سيان في الفساد وهذا يتعلق بالدليل واما اصل المطلوب فالجدل على
فهذا ان امكان سكون الشمس والفلك احتمال صحيح لكن مخالف للعادة المستمرة خارج عن
الوسع فان الايقاع في الآخر من الوقت مما لا وسع للعبد فيه فينبغي ان لا يجب الاداء اجابوا عنه
بان المقصود من وجوب الاداء ترتب القضاء وفيه وسع وفيه نظر ظاهر فان القضاء انما يجب بعد وجوب
الاداء ووجوبه يقتضي الى التكليف بالخارج العادي كحمل الجبل مثلا وقد كنا قد بينا من قبل ان التكليف
بالممتنع ولو عادة ممتنع فعلى هذا فالاظهر مذهب زفر والشافعي والحق القول بترتب القضاء انما
على نفس الوجوب كما في النائم وحاصل ان القضاء مبناه على اصل الوجوب وهو لا يقتضي القدرة
كما في النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه يجب الصلوة باصل الوجوب واذا لم يحصل انتقل الحكم
الى القضاء وقال الاستاد في الحكم المحض ان تقول الوقت المضيق الصالح للفعل فلا اقل في
السببية من امكان الاجتماع مع المسبب الذي هنا الوجوب المقتضي الى الوجود والقضاء يشكل حج
مسئلة اتحاد الاداء والقضاء في الوجوب قال العبد المعتصم بحبل المتين ان اجتماع السبب والمسبب
غير لازم الا ترى ان سبب وجوب الصوم شهود الشهر مع ان شهود الشهر لا يجتمع مع الصوم ولا يستلزم
القضاء المستلزم والقضاء لا اشكال في مسئلة الاتحاد فان حاصله كما قدمنا ان وجوب القضاء ليس بوجوب
جديد بل هو وجوب سابق ثابت بالسبب السابق وههنا كذلك فان الوجوب الثابت بادراك
الوقت الاخير هو الوجوب الثابت بعد انقضاء الوقت فتدبر فالاولى ان يقال ان الوجوب الثابت

حكمه هو الاداء وههنا لا لان الحكم ادعى على وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا فسد فقيد بقوله حاصله
ان الشروع وجب والوقت ليسعه واذا لم يشرع فعليه القضاء كما في النفل المشروع
فان الاتمام واجب وكذلك وجوب القضاء عند الافساد بخلاف الاعراض وجوب الجزء
في النفل المشروع هو الاخير في الاصل قال العبد الضعيف المعتصم بحبل الله المتين انه قد عهد في
الشرع سببية الوقت للصلوة واما سببية الشروع فلم يثبت ووجوب القضاء مبني على
وجوب الشروع والحاصل انه ما الدليل على وجوب جزء فان قيس على مسئلة النفل المشروع
بطل بما مر واما الثانية وهي القدرة الميسرة فشرط بقاء الوجوب فهي ما دامت
ما فيه معنى الوجوب وان ارتفعت من البين ارتفع الوجوب كالزكوة فانه شيء قليل من كثير بعد
الحول فعند وجوده من اليسر والقدرة الممكنة حاصل بحصول مال هو اغنى به شيء زائد على
التيسير فانه وجب ربع العشر وهو قليل من كثير فانه واحد من اربعين ثم وجوبه مرة واحدة
بعد الحول ولم يجب بمجرد الوصول الى المال ثم وجوبه متعلق بكثير محدود فلو انتقص منه شيء لم يجب
ثم لا يتعلق وجوبه بالعقود ثم وجوبه متعلق بالنماء من الحوائج الضرورية ولهذا سقط بالهلاك بعد
ملك النصاب وحولان الحول عليه وذلك والحاصل ان القدرة الميسرة شرط بقاء الوجوب وهذا لوجوب
سقوط الوجوب بسقوط اليسر الا لكن القدرة الميسرة شرط بقاء الوجوب وبهذا القضاء لا ينتفي
بالدين والا لكان اداء المال غرامة فلا يسر اصلا وخالف في المسئلة الشافعي فانه يقول لا يسقط
الزكوة بالهلاك وقاس على الاستهلاك فانه لا يسقط اتفاقا وقال ايضا ان الدين لا ينفي الزكوة
لان السبب هو ملك النصاب وقد تحقق ولنا في الاولى ان الواجب وجب مع اليسر فلو وجب
مع الهلاك انقلب الامر فان الايجاب الكلي الواجب وهو تفشي وقال صاحب التوضيح ان هذا يفضي
الى فوت اداء الزكوة عنها اذا اخر سنة مديدة فيهلك المال ولقائل ان اعتبار اليسر ابتداء واما اعتبار اليسر في

اليسير سعاء فلم يدل عليه دليل قوله انقلب الى العسر قلنا لا نسلم بطلان التالي واجاب صاحب
التلويح عن الاول بان المفضي الى الاثم بطلانه فان الشرع اذ علمنا ان اليسير معتبر فلو افضى
بحكم الشرع والاحوط فيه وعن التالي بان معنى انقلاب اليسير الى العسر انه وجب بطريق الايجاب
القليل من الكثير بسهولة فلو وجب على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة وهو عسر وقال
العبد الضعيف غفر له المتين ان الجواب عن الاول صحيح فان الاستبعاد لمجرد العقل غير صحيح
كما عرفت واما الجواب عن التالي ففي ربع عن قانون التوجيه قال صاحب التوضيح ليس تفصيل الا
مطالبة ان اليسير معتبر في البقاء ايضا فانه لم يدل عليه دليل ومجرد اعتبار الشارع اليسر في
الابتداء لا يدل على انه معتبر في البقاء وما ذكره لا يدفع هذا المنع فلنا في هذا المقام ما في الهداية وهو
ان الشارع الشريف اوجب اداء جزء من هذه النمو كما يدل عليه ما رواه الترمذي عن معاذ بعثني النبي
صلى الله عليه وسلم الى اليمن فامرني ان اخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة
وكذا قوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهما واذا ثبت ان الواجب
هو الاعطاء من عين المال فيسقط بهلاكه لفوات المحل كالوديعة والعبد المشغول بالجناية والايجاب
بعد الهلاك يفضي الى ايجاب العسر بعد ما كان الواجب يسيرا وهو الاعطاء من النمو فان قلت
ينبغي ان لا يصح الاعطاء من مال اخر قلت لا نسلم بل الواجب هو ايصال اليسير من الكثير الا ان
له ان يبدل من عنده لان المقصود هو اغناء المحتاج وهو حاصل فان قلت ينبغي ان لا تجب الشاة في
الابل فانها ليست منها قلنا ان الاصل في الايجاب هو الجزء من المال الا ان ايجابه يفضي الى
التجزي وفيه ضرر وهو مدفوع فادير الحكم على نحو المالية فيجب الشاة كذا في فتح القدير وبهذا اندفع قياس
الشافعي على الاستهلاك ووجهه ان الواجب هو الجزء اليسير فاذا قد هلك الكل فقد فات
المحل بخلاف الاستهلاك فانه تعد والتعدي لا يوجب اعتبار العدم كما في الخلع والوديعة ونحوهما فنقول هنا

او الكفارة فانها مما اعتبر فيها القدرة الميسرة مع انها لا تسقط بالدين وهو مشكل الا ان يفسر التيسير فيها
باعتبار التخيير بين الامور وهذا التيسير باق او السر فيه ان الكفارة مع جعلت للسيئات والاذنب
مما لا بد ان يعتبر في كل حال مهما امكن بخلاف الزكوة فان الوجوب فيها شكر النعمة اغناء المحتاج
بحيث لم يصر محتاجا وهذا ينافي الايجاب مع الهلاك وثانيا في المسئلة الثانية ان السبب هو
المال الفارغ عن الحوائج الضرورية ولذلك لا يجب في الثياب واثاث المنزل والعبد ودور الكتب
ولا بلغت النصاب وحاجة المديون اشد من حوائج مالك الاموال المذكورة فانه يحبس ويلازم
ويهتك ستره ولا يخفى ان هذا اشد فافهم مسئلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عند بعض لان
الوجوب الذي لا يجب مع تحقق الشرط الذي منها القدرة لم يوجد في الوقت الذي قدر لفعله
القضاء هل يشترط القدرة ام لا فعند بعض لا يشترط حتى من ادرك من الوقت الجزء الاخير مما لا يسع
الاداء يجب عليه القضاء ايضا لما كان يجب عليه الاداء ولان اشتراط القدرة لاجل التكليف وقد
تحقق ذلك الاتحاد ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب واذا لم يتكرر الوجوب
لا يجب تكرر القدرة وحاصله ان القدرة انما شرطت لان التكليف بدونها غير معقول فان التكليف
بما لا بد له من قدرة المكلف بها لايقاع المكلف به وكون التكليف مع ما لا بد منه متحققا في وقت
الاداء ووجوب القضاء والتكليف ليس بوجوب متجدد وتكليف حادث بل انما هو الوجوب
السابق لاتحاد السبب للقضاء والاداء واذا لم يتكرر التكليف لا يجب تكرر الشرط ولا يجب
تكرر القدرة وقال العبد المعتصم بحبل المتين ان هذا الدليل غير ناهض من جانب القائل بالسبب الجديد
المختار انه تخصيص المسئلة بالقضاء غير معقول فان الصلوة الواجبة في وقت
غير مؤداة في ذلك الوقت وبقي منه جزء اخر لا يسعها فوجوب الاداء السابق باق فيه
ام لا وعلى الثاني فلا رافع الا انعدام القدرة فقد ثبت ان التكليف الباقي يشترط البقاء بالقدرة مع ... بل

ثم لقائل ان يمنع ما ذكر ان التكليف لا يجب تكرر الشرط فيه لان فائدة التكليف ليس الا الابتلاء مثلا بل
لتحصيل المدح واداء الامتثال غير ممكن فلا حاجة في التكليف بقضاء القضاء الى بقاء التكليف اصلا لانعدام
القدرة والحاصل ان حدوث التكليف كما هو مشروط بها بقاؤه ايضا مشروط بها وعلى الاول
فلا اداء ايضا لا شرط القدرة في القضاء والاداء سيان وفيه نظر فان المدعى ان الاداء مما لا بد له
من القدرة وان لم يكن لبقائه بد منها بخلاف القضاء فانه غير مشروط بها على انا نسلم ان المنع غير
موجه وايضا ان حاصل المسئلة القائلة ان وجوب القضاء بما وجب الاداء اي بنفس الوجوب ثابت بالسبب
وذلك باق الى القضاء وقد عرفت ان هذا الوجوب ليس من التكليف في شيء
ولذلك يتحقق في حق النائم والمغمى عليه مع انهما لا يصلحان للتكليف فالتكليف بالقضاء لا بد له من
نص آخر فهذا التكليف ليس بقاء التكليف السابق ثم للخصم ان يمنع ان التكليف بالقضاء تكليف
باق بل هو تكليف متجدد متفرع على الوجوب الاصل السابق والحاصل انه فرق جلي بين وجوب
الاقضاء ونفس الوجوب ووجوب القضاء ليس من السابق بل بالخطاب الجديد وان قيل ان
الخطاب الموجب لوجوب الاداء هو الموجب لوجوب القضاء فهي ممنوع وقد مر شرحها في موضعه والاداء
لو لم يجب الا بقدرة متجددة لم يأثم بالترك بلا عذر وقد اجمعوا على التأثيم دليل آخر على ان القدرة الممكنة
ليست بشرط للقضاء وحاصله ان القدرة الممكنة اذا كان شرطا كان القضاء واجبا بقدرة اخرى متجددة
عند وقت القضاء وينعكس بعكس النقيض الى انه اذا لم يكن القدرة موجودة لم يجب القضاء واذا لم
يجب القضاء عند عدم القدرة لم يأثم بترك القضاء من فاتت عنه صلوات كثيرة مثلا وترك قضاءها
بلا عذر الى آخر وقت الحيوة بناء على ان القضاء موسع والتالي باطل اما الملازمة فلان الوقت الاخير
وقت ضيق لا يسع الفعل فيه فقد فاتت القدرة فالقضاء غير واجب فترك غير الواجب لا يفضي الى
الاثم واما بطلان التالي فلانهم اجمعوا على التأثيم هذا على ما ادّاه ما في الحاشية وعبارة الكشف هكذا

والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر لزمه تدارك ما فاته من
الصلوات والصيامات والحج ومن انه لن يقدر على تداركها ولهذا [illegible] عليه بعد الموت وليس ذلك
كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء فلم يعتبر
وقبيل الفوات فعلم ان القدرة مختصة بالاداء قال العبد المعتصم بحبل المتين تفصيل المقام بحيث
يظهر عنه ما في الدليل ان نقول ان الصلوات الفائتة فائتة بالتقصير او لا وعلى كل تقدير فالمكلف يتمكن من
القضاء ام لا فهذه احتمالات اربعة الاول ان يكون الصلوة فائتة بالتقصير ويتمكن من القضاء و
الاجماع على الاثم لا يدل على ان القدرة ليست بشرط للقضاء فانه لاحد ان يقول ان الاثم لانه ترك الواجب
المقدور فان الواجب الموسع يوجب تركه في جميع وقت الموسع الاثم كما في الحج والاحتمال الثاني ان
يكون فائتة بالتقصير وقد تمكن من القضاء وههنا الاثم بترك القضاء المقدور فلا دليل ايضا والاحتمال الثالث
ان يكون فائتة بالتقصير ولم يتمكن من القضاء فالاثم لترك الواجب لا لانه ترك القضاء والاجماع على الاثم بترك
الاثم بترك القضاء ممنوع بل لانه ترك الفعل الواجب المقدور وفي بعض شروح البزدوي ان القدرة لو كانت
شرطا لما كان مواخذا فيما اذا مات قبل ان يقدر على القضاء فهو مواخذ فعلم ان القدرة ليست بشرط
وفيه انه عرفت من ان المواخذة لترك الواجب المقدور لا لانه ترك القضاء وقال الشيخ العلامة في شرح البزدوي
ان المواخذة انما هي بترك الفعل بعد الموت اذا خرج من الدنيا وذمته مشغولة فلان يكون [illegible] الا
اذا بقي الوجوب في الجزء الاخير وبقاؤه في الجزء الاخير من ادل الدلائل على عدم اشتراط القدرة لبقاء
الواجب لانتفائها في الجزء الاخير البتة وقال العبد المعتصم بحبل المتين انه لا نسلم [illegible] اشتغال الذمة الا
خروج مع التقصير واما من خرج مع توجه المطالبة للقضاء فغير مسلم وعلى تقدير التسليم لا يدل على عدم الاشتراط [illegible]
بل في صحته وشغله مثل من خرج من الدنيا فانه مواخذ بترك الكف الواجب او بما ثبت في الجزء الاخير من وقت
الاداء فانه مواخذ لانه واجب عليه في الاخير فلا يلزم ان يكون الاداء واجبا بدون القدرة بل لانه وجب [illegible]

على الاداء في الوقت الصالح للظرفية ولم يوجد منه الى الاخير المفوت فافهم والاحتمال الرابع ان يكون فاته
بلا تقصير مع عدم تمكن القضاء وح لا اثم لتحقق الاجماع على الاثم قال الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي من صار
اهلا في الجزء الاخير انما يواخذ بالقضاء اذا ادرك بعد خروج الوقت قدر ما يمكن فيه من القضاء
وقال في موضع آخر القضاء انما يجب فيما اذا فات لا بتقصير اذا امكن منه بان ادرك وقتا يمكن التسليم فيه ثم
بعد ذلك لم يات به وبما ظهر لنا الكلام ظهر لك ما في الكشف ايضا فافهم وعورض الوجه الثاني
ان عدم اشتراط القدرة للقضاء يقتضي التكليف بالشيء في وسع العبد وقد قال تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها واما الملازمة فلان ايجاب القضاء تكليف اجاب عنه المص بقوله مخصص لا يكلف
الا انه فان قلت لابد للتخصيص من المخصص وما هو اجاب بقوله وقد خصصه النصوص قضاء الصوم والصلوة اما
نص القضاء للصوم فقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما نص قضاء
الصلوة فقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانهما عامان
شاملان وقتلوا اسما وضيفا وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان تخصيص قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها بهذين النصين ليس اولى من العكس بل هو الاولى لان العقل يدل على ان
التكليف بما لا يطاق غير جائز والعقل اذا تعارض للنقل فالعقل يقدم وما اوردتم من دلائل عدم
الاشتراط مقدوح فيه مع انه من النقليات ايضا فلا يصلح ان يكون مخصصا ايضا قوله
تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر متاخر عن نص قضاء الصوم فهو الاصلح للتخصيص فيتدبر وههنا
اجوبة اخر للمعارضة عن [illegible] ولذلك لم نوردها اقول القضاء وجب بالاخير وعدم [illegible] القدرة في
القضاء فالتاثيم مشكل والله اعلم بالصواب لانه لا تقصير من العبد في فوت الاداء لانه غير مقصر ولو
وكان تاخير القضاء جائزا الا عن موضع ولا تاثيم بالجائز وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء
فتامل هكذا في الحاشية وقال المعتصم بحبل الله المتين انه لا اشكال فانه قد مر عن شرح البزدوي للشيخ

الهدايا انه لا اثم فتأمل ثم الاصلح ان يقال في دفع الاشكال انه لا تقصير للعبد في فوت القضاء ولا في فوت
الاداء اذ القضاء ما ينبغي ان يقول وكان التأخير للقضاء الى منقوض بالحج واشباهه لان التأخير جائز كالصوم ومع ذلك يأثم
بالتأخير والحاصل انه في باب الحكم ان التأخير انما يجوز بشرط عدم الفوات وفي الحج والقضاء اذ فات علم انه ما
بالتأخير وان استحسنت التفصيل فارجع الى باب الحكم في الواجب الموسع ولعل المراد القدرة قبل فوتها بعد
وجوب الصوم فيندفع الاعتراض الاول مع ما تلوه ويمكن ان يقال في معنى العبارة ان الاثم عند انعدام القدرة
في القضاء غير معقول ويكون الاثم عند القدرة اداء اذا اثم في الاخير وكلاهما لا يدل على المطلوب فيجيء
يرجع الى الاعتراض الذي اوردناه سابقا ولا يخفى ما فيه من التعقيد ولم يظهر لهذا التعقيد فائدة يعتد بها في
الانفصال فانا سلمنا ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب لكنه غير دافع للاشكال فان الكلام
باق بعد فان القضاء او وجوب الاداء ولا تقصير في تركه فان التأخير جائز ولعل له وجها والعلم عند الله تعالى
يحدث بعد ذلك امر اقتدر به الا انه شيئا والله اعلم

الباب الرابع

من الابواب الاربعة للاحكام في المحكوم عليه وهو المكلف انما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من
اول الامر ان المحكوم عليه يقع على ما يتعارف في المنازعات وهو هنا الفعل فان المحكوم عليه
بالوجوب ونحوه فلذلك مسئلة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا ووافقنا في ذلك بعض
المجوزين لتكليف المحال وفي البديع وافقنا اكثر المجوزين قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر ان
المراد هو التصور بالتكليف وانه غير صحيح والا لم يصح تكليف الكافر فالحق ان المراد بالفهم تصور المكلف
الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتثال لا ان يصدق بالتكليف والا لزم الدور وعدم تكليف
الكافر هكذا في الحاشية وجه لزوم عدم تكليف الكافر ظاهر واما وجه لزوم الدور فهو ان التصديق بانه
مكلف موقوف على الخطاب فانك عرفت في باب الحاكم ان التكليف بالشرع وصورة القياس
هكذا ان التكليف في نفس الامر موقوف على التصديق به والتصديق موقوف على التكليف وقال المحقق في المعدوم

يجب الا التمني انه لا يتمحض على من يرى التكليف بالعقل كالمعتزلة فان التكليف طلب الوقوع منه
اي من المكلف امتثالا او ابتلاء ويدفعه الزيادة لتمحض على مجوز التكليف بالمحال فانهم قالوا ان فائدة
التكليف نفسه هو الابتلاء اي الاختبار بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته والقضاء نسخ
في باب النسخ انه يجوز قبل ان يتمكن من الامتثال وفيه تعريض على من اقتصر على الامتثال ولا حد
ان يمنعه فان التكاليف للمكلف بها المقصود منها انما هو الطلب منه اراده على طريقة الامتثال
ولذلك ورد في طريق الوجوب والاباحة جاز الان بقي ان المامور به هو الدفع على طريق الامتثال لكن
المقصود منه وصول المال الى المالك وانما تحصل الطريق الآخر فلا حاجة الى الامتثال كما في الوضوء
فان المطر ان اخذ الماء على الوضوء يجزئ كالوكيل لقولهم اذا اجاب الشارع فقد وهي اي طلب الوقوع
لكن ممن لا تصور له اي بالطلب لانه فرع العلم لان طلب شيء من شخص وهو لا يعلمه و
الطالب عالم بانه لا يعلم لطلب مرتبة فهو فرع العلم او في اي الوقوع من عدم الشعور فيه والصحيح
انه وجه بقوله والطلب المحقق على ما مر في الباب الثالث قيل في حواشي الفاضل مرزا جان
الملقب على شرح المختصر اللازم ان التكليف بشرط عدم الفهم في زمان عدمه ولقرر على الوجه
المفصل ان الكبرى القائلة ان الوقوع من عدم الشعور فيه ان اريد ان الوقوع بشرط عدم
الشعور فمحتمل ويلزم منه ان التكليف بشرط عدم الفهم فهو من المطلوب فان المدعى
ان التكليف في زمان عدم الفهم اعم بحيث يشمل كلا الوجهين وان اريد ان
الوقوع في زمان عدم الفهم فممنوع والمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب وانما حررنا
الاعتراض بهذا التفصيل لئلا يرد عليه انه خارج عن قانون التوجيه فانه لو لم يحرر بهذا النهج لرجع
الى منع الاستلزام ومنع الملزوم والمشهور من المحشي الباطل والعمل غير منتج فان شرائط الانتاج متحققة
فتدبر اقول فيه نظر لانه ان ثبت ان العلم من ضروريات تحقق التكليف ضرورة تصور الامتثال او الابتلاء

فوجوده بدونه محال في جميع الاوقات وعندنا ما في شغله مع ان ادخال الفاء في جواب
لكن قبيح على مذهب الجمهور وما سلكوه من انه قد ثبت ان التكليف هو طلب الوقوع على طريق الاول
اما الابتلاء وحده ومقدمة فائدته والوقوع في زمان عدم الفهم محال مع زيادة ان الوقوع المذكور لا يمكن الا
بعد تصور الامتثال والابتلاء وهو لا يمكن الا بعد تصور الخطاب فالوقوع بدون الفهم مستحيل فطلبه
طلب المحال وقد سبق ان طلب المحال محال في كل وقت فتم ما ادعوه فذلك الفاضل ان
حرر هذا الوجه المفصل في كتاب الشرح الشفاء وتقول لان الوقوع في زمان عدم الفهم محال فان الفهم
من جزء زيادته وقوام حقيقته فقد لزم المطلوب وان اراد منع الاستنتاج فنقول الفاضل المنصف فان
ذلك القياس من قبيل المساواة فينتج انه طلب المحال وهو مع ضم مقدمة ثابتة فيما مر ينتج من الشكل
الاول ان التكليف المذكور ممتنع في جميع الاوقات فينتج ان التكليف المذكور ممتنع في
جميع الاوقات فهو المدعى ولو لم نضم هذه المقدمة لكفى ايضا فقال لان التكليف في زمان عدم الفهم
طلب الوقوع المذكور وهو في زمان عدم الفهم محال الخ ولو لم نضم كان تكليفا بالمحال ثم اعلم
بانه بقي ان طلب الامتثال ممن لا شعور له كالجماد والطلب العام لكل المطلوب منه مع عدم ورود
الى طلب الصلوة من النائم والمغمى عليه هذا مبني على ان ليس الطلب حقيقة بل انما هو لفظ محض فالمتقدم
كسبيل المتبني لا ينهض الدليل على من يجعل الالفاظ في متعلقها بالفعل فان كون الصلوة في نفسها
بحيث لو يخبر بها السمع النائم فطلبه الوجه وان اخل بها السمع مثله كالمعتزلة وبعض ما
فانهم لو حضوا على من لم يبلغ الدعوة وادرك مدة القائل فقد بروا واستدل على المختار بدليل وهو
قائل بانه لو صح تكليف الغافل لصح تكليف البهائم والجمادات والتالي باطل وثبوت الملازمة بيان
ذلك قوله اذ لا مانع يتخيل الا عدم الفهم وهو لا يمنع واذا ارتفع الموانع فالصحة ثابتة اذ لا معنى لها الا كون
البهائم بحيث يمكن ان يامر وهي في لذاتها حرانية وانما الا بالعبهمية هي ليست ثابتة فهو كالعاقل

فهو كالغافل والنائم فانت في الصحة قيل لانم ان المانع الا عدم الفهم بل العلة المانعة عدم استعداد الفهم فلذلك انه
في المستبصر الطرفي لا احد ان يمنع الملازمة فان صحة التكليف للغافل لا توجب صحة تكليف البهيمة
فان صحة الاولى لوجود الاستعداد وعدم صحة الثاني لانتفائه اقول قوله والا لزم فغير صحيح
بل فيه نزاع ايضا فان المنازعين في هذه المسألة هم المجوزون للتكليف بالمحال وهم لا يمتنعون
عن تجويز تكليف عدم الاستعداد لان فساد ما اوه التكليف بالمحال وهم يجوزونه وقال المحقق
بحبله المتين ان مجوز المتنازع هو المجوز لا بد ان ان تكليف البهيمة يجوز عنده كيف مع ان هنا
المجوز يمنع تكليف الغافل كما مر من البديع ان اكثر المجوزين لم يوافقوا تجويزا ان يكون عدم جواز
تكليف البهيمة متفقا عليه بين الفريقين نعم لو وجد التصريح بعدم الوفاق فلا وجه وجيه وايضا
لا يفهم اصل منع [illegible] فان حاصل الاعتراض منع الملازمة باستناد ان يكون هاهنا
مانع اخر غير ما ذكرت وهو عدم الاستعداد ولا اشتباه مع ثبوت النزاع فيه لا يوجه
نعم لو كان الدليل الزاميا لكان له وجه والاظهر ان يقال ان انتفاء الفهم لو لم يكن مانعا عن توجيه
التكليف مستقلا لكفى عدم الفهم سواء كان مع الاستعداد كالاصم الذي لا يسمع الصوت الشديد
والا يكون كالبيت والجدار سواء وليعلم قول بعض نظار المحققين المعلوم بالضرورة ان الانسانية
لا دخل لها في التكليف بل انما الفارق معناها وهو راجع الى الفهم وقد اشار المص الى هذا المنع
في الحاشية والله اعلم اذ راى ان هذا المنع غير صحيح مع ان الدليل مزيف اعرض عنه فقال بل الحق
في التزييف بحيث يكون منطبقا على رايهم منع بطلان التالي فان تكليف البهيمة ليس
العدم تكليف الالف ان بالجمع بين النقيضين واذ قد جوزوا هذا التكليف فلا يبعد عنهم لو جوزوا
تكليف الجماد والبهيمة ايضا فلا يتم الدليل على مسلماتهم وقال المحقق بحبله المتين ان الجواب قوله
على رايهم بل على ان التزييف بناء على ان الدليل لا يتم عليهم واما على سبيل التحقيق فهو تام

فانك قد عرفت ان اللازم صحيح والقضاء الفيا باطل بالضرورة فان طلب الجماد والنبات مثلا من العالم الطالب
لعدم فهمهما الطلب او اتيانهما بشيء استحالة غير معقول فيتم الدليل الذي هو مبنى الدليل الاول الاعلى ان طلب الحج
من الطالب العالم بالاستحالة غير معقول وهذه المنزلة فالحكم بضعف هذا الدليل في مقام الاعلى غير موقع
نعم لا فرق بين الدليلين في الاخذ الاصلي فلا يصح ان يحمل على الجدل فتبيح الايراد من غاية الاتحاد
ان اتحاد الاولين في موضع الحفاظ على ما يراه المعروف لا يصح ما في الحاشية فانه على ان عدم
الاستعداد للفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كما في الصفة وان كل شيء مخلوق تعالى باختيار المحل
لا ستعداد لا ضعف اخر في الجواب المبني على المانع ان حاصل ان البهيمة والانسان من الجواهر وهي
كلها متماثلة وحكم الافراد المتماثلة واحد يعني ان كل ما يصح على واحد يصح على الآخر واذا كان الانسان يفهم
فالبهيمة يصح ان تفهم فعدم الاستعداد متحقق وايضا ان كل شيء فهو مخلوق تعالى وانه قادر على كل ممكن
وهو على كل شيء قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة فاهمة وليس الجواب يمتنع عنه ان يغير خلقه فقال
فان فيه ضعفا فانه يجوز ان يرد القائل المبدي المانع بالاستعداد الاستعداد الذي نفاه هذا اهل
الفلسفة وهو فقد شيء مع وجود حالة متوسطة الى وجود ذلك الشيء كما في الجنين اذا كان على
النار فانه مستعد لان يشتعل وفيه بعد ويجوز ايضا ان يريد الاستعداد العادي وقالوا لا شك في ان
وفي البهيمة الاستعداد العادي غير متحقق والمعنى به هيهنا الامكان مع وجود الفهم في العادة والوجود
الغالب ولا شبهة في انه ليس متحققا في البهيمة ويمكن ان يمنع الامكان الذاتي ايضا قوله ان الجواهر
متماثلة قلنا مسلم لكن غايته ما لزم هو الامكان بالنظر الى الطبيعة ولا يمكن بالنظر الى الشخص كالكلية والجزئية
قالوا او لا كلف السكران وهو عديم العقل فقد ثبت ان بعض عديم الفهم مكلف وهو المدعى اما ان السكران
عديم الفهم فهو كما ترى انه ظاهر واما انه مكلف فهو حسب قوله حيث اعتبر طلاقه وايلاده واتلافه فان السكران
ان طلق زوجته تكون محرمة عليه ولكنه ان اتلف مال الغير يجب عليه قيمته واذا اعتبر طلاقه واتلافه

واتلافه فهو مكلف لوجوبهما وهو وجوب الكف عنهما او وجوب رد القيمة وهما من التكليف فهذا لانه من باب
التكليف بل هو من باب ربط المسببات باسبابها كالصوم لشهود الشهر في الحاشية
فالسكران غير مكلف بعدم الدخول والموافقة زوجته بعد الطلاق بل هو لازم ذلك شرعا وضعا كلزوم
الصوم لشهود الشهر انتهت وقال المعترض على المتن ان هذا الجواب تام في صورة الاتلاف فانه
يمكن ان يقال فيها ان علاقة الضمان بالاتلاف علاقة الاحتراق بالنار فمتى وجد وجد وجوب رد القيمة
متعلق بالمال لا بالاداء المتلف في حالة الكفران موجودا فقد تعلق حق المالك بالبدل ان السوقي جعفة
فيه او توفي المتلف او القاصر واما نحو من الجواب في صورة التعليق فيتلوه الخفاء فان وقوع الطلاق
اقتضى الاخر منهما فوجب على الزوج الكف وهو نحو من التكليف بخلاف لزوم الصوم فان شهود الشهر
سبب للفعل الواجب وهو ليس من باب التكليف واما لزوم وجوب اداء الصوم فهو تكليف وحرمة
الزوجة من هذا القبيل ويمكن ان يجاب عنه بان اثر التعليق هو الحرمة وهي ورثتها آخذ بسببه
وهذا ليس من باب التكليف واما ايجاب الكف فانما هو بعد الافاقة ولكن يلزم ان لا يكون حاصلا
لو علم اجا اذا كانت بائنة في حالة السكر ولا بعد في الالتزام فان سبيله سبيل النائم وهو لو حلف
بالله بعينه في النوم فلا في الالزام عدم المعصية غاية الامر ان هنا معصية اقتضت السلب وقبح في نفسه
لذلك نسبة معصية بخلاف النوم فانه مباح اقول اشكل بصحة اسلامه وحاصله ان السكران الكافر
ان اسلم يصح وقد كان واجبا فهو اداء الواجب وهو فرع التكليف في وقت الاداء وهو تكليف
للعاقل قال العبد المعترض على المتن اشد الاشكال فانه كايمان الصبي فانه غير مامور به ومع هذا لو اتى به يعتبر منا
ولا يجب عليه تجديده في حالة البلوغ لان المقصود وهو انعقاد القلب بالاعتقاد حتى قد ثبت وهنا كذلك
فانه الكفران موجودا من قبل فلا يجب الاعادة وبعد فلا يخفى ما فيه فان السكران الذي يعقل الاسلام فهو
انما النزاع في مسلوب العقل كما هو المشروط في الكتاب لا عند ابي حنيفة والايمان منه غير معقول الى

عليه
بالاتلاف صح

فتاوى [illegible] انه لو تكلم بكلمة الاسلام يحكم به في عالم القضاء وينبغي ان ينظر في حاله فان دلت

ليس من صميم القلب ينبغي ان لا يحكم فان الحكم انما هو لان الاقرار دليل على الامور الباطنة واذ قد

دل دليل اخر اوضح على فساد الباطن فينبغي ان لا يعتبر الامر الظاهر لانه لا يفيد الا دونه عند الاعلا

وبهذا ظهر انه لا اشكال فافهم وليحق ان السكران من محرم كالخمر مكلف زجرا فيصح عباراته من الطلاق

والعتاق وغيرهما ويلزمه الاحكام الا الردة وقال المعتصم بحبل المتين ان السكران غير محل التكليف

فانه الخطاب فاما الخطاب بمعنى التكليف الذي يحتمل غيره والا فهو ليس اهلا للتكليف فهو والميت

سواء فلا يصح ان يقال انه مكلف زجرا ثم ان البنج والافيون مثلا من المباحات بمعنى في انفسهما

ولكنها تصير محرمة في بعض الحالات كالسكر مثلا حرام وفي المباشرة لها اثم فينبغي ان يكون هو ايضا

مكلفا نعم ان باشر على سبيل الاباحة بان ظن ان هذا القدر لا يفضي الى السكر فسكر على غير الاعتياد

او نحو ذلك فلا يستحق الزجر لكن يأثم ولا يقضي الوقت على التفرقة الفوق يكفر المعصية

ولعلهم ارادوا ان العقوبة انما تترتب على شرب الخمر على تناوله مما يكون عقوبته مع المباشرة

كالفسق فيرى نام للحد والزنا في نهار رمضان والحاصل ان السكران غير مكلف ليست واما

ربت له المفسار في حالات العبادات وغيرها لعلتهم وهو بعيد من العبارة فافهم قيل ويستثنى

منها الردة ذات اركان دليله لقوله لعدم القصد والكفر انما هو الاعتقاد الباطل واذ لا قصد فلا

به فلا اعتقاد فكانه لزوم الالتزام ولزوم الردة ليس بردة وانما الردة بالالتزام والقصد رجحى الكتاب

الاسلام ونقر وقع بالي ان الاسلام انما يبنى على عقد القلب فينبغي ان لا يعتبر كالردة ووجهه

ان القياس في ذلك لكن الاستحسان وهو ترجيح جانب الاسلام وقال العبد الضعيف المتوسل الى

الله تعالى ان الترجيح غير محتاج اليه دليل على انه ملاق بالاسلام وانما اتى باللفظ وقالوا ايضا

ان التكليف للعاقل ثابت في الكتاب الالهي لانه قال تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا

فكلفوا حال السكر بالترك فمراد المطلوب في النهي وجوب الكف فهم مأمورون بالكف عن الصلوة
في حال السكر الذي هو حالة الغفلة اقول لا دليل في هذه الآية الكريمة على تكليف الغافل بل فيه ايما الى
هذا القول دليل بطلان ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة ووجهه ان المخاطبين بهذا القول قوم
مخصوصون ومباشرتهم الصلوة دليل انهم يفهمون غاية الامر انه فهمهم ليس كفهم غيرهم ثم ان الخطاب لعدم
الفهم منسوخ جدا ولا اقل من قيام احتمال ان يكونوا ما هم في الجملة كالتنقيح حده اي حد السكر في
حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان ولا يخفى ان السكران الذي اختلط كلامه ولا يفهم ليس لعدم
الفهم اصلا بل هو فاهم الخطاب في الجملة واعتبار ابي حنيفة عدم التميز بين السماء والارض والرجل والمرأة
في الحد الموجب للحد احتياطا لان مشاهدة على الدرء وجواب لما يقال ان السكر ينافي فهم الخطاب
فانه حده ابو حنيفة في ايجاب حد الشرب بعدم التميز بين السماء والارض وعدم التميز المذكور لا يفهم
الخطاب البتة والجواب بتحرير ان اعتباره احتياطا لان باب الحد موسع يسقط فيه بالدرء وقال العبد المعتصم
بحبله المتين انه لا حاجة الى هذا الاعتذار فان حاصل الجواب ان الكريمة متوجهة الى عدم الفهم للخطاب
بل توجيه الخطاب اليه دليل انهم يفهمون الخطاب في الجملة وايجاب الحد بذلك الحد ليس
من باب التكليف بل هو من باب الفعال الجزاء لفعل محرم وهو الشرب غاية الامر ان عمله تراخى
الا احد السكر كمن قتل وانكر ثم قامت البينة فوجوب القصاص بالقتل لكن تراخى عمله الى البينة
وايجاب القصاص ليس بتكليف على القاتل فان قلت اذا كان الآية فيها دليل على ان
السكر لا ينافي الفهم فما معنى قوله تعالى عقيب تلك الآية حتى تعلموا ما تقولون فانه يدل على ان السكارى
الذين خوطبوا بترك الصلوة حال السكر غير عالمين بما يقولونه اجاب عنه بقوله ومعنى حتى تعلموا حتى
هذا انا اقول يمكن ان يكون المشار اليه قوله ومعنى حتى تعلموا الخ الحاصل ان احد معنى تعلموا تتنبهوا
بالدليل ونصه انه لا فرق ان قوله الا في حقيقة معنى العلم العقلي في اللغة غير شامل للظن فهو حمل اللفظ على معناه وتبيين كما بانه

شيء ويمكن ان يكون حمل السكارى على الجنب كما يؤيده شأن نزولها او يقال فيه وجوه الاول وقيل بقوله
والقوم الثاني مره اي التأويل بانه نهي عن السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت
فالمعنى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا تقربوا الصلوة في حالة السكر فمثله مثل قوله تعالى لا تموتن
الا وانتم مسلمون فانه ليس نهيا عن الموت فانه غير مقدور لاحد بل المقصود بالنهي النهي عن كونكم على خلاف
حالة الاسلام فهذا الخطاب للصاحين بان لا تتناولوا ما تسكرون به حتى تقعوا في الصلوة من القبح وهي
ان الثالث غير مفيد فان الخطاب والتكليف للصاحين لكن المطلوب بالنهي انما يوجد في حالة السكر و
ترك الصلوة فان حاصل الخطاب للصاحين بان لا تصلوا وقت السكر وهو ينفي كونه مكلفا وهو ظاهر
فانك عرفت ان صورة النهي والخطاب في ترك الصلوة في السكر لكن في الحقيقة في ترك تناول اسباب
الاسكار والبطلان الصلوة من الاقتضاء والالزام وليس من باب التكليف بل من باب الوضع كما
عرفت من منافيها والله اعلم في الحاشية وقال العبد الضعيف المعتصم بحبل المتين ان هذا التأويل في
شأن النزول من ان عبد الرحمن بن عوف صنع طعاما وشرابا قد دعا نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكانت الخمر يومئذ مباحة فاطالوا الجلوس فاكلوا وشربوا فلما ثملوا وجاء وقت الصلوة
صلوة المغرب فقرأ الامام سورة الكافرين قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون وانتم عابدون
ما اعبد فنزلت فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوة فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون
الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ويمكن المناقشة مسئلة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة
فان قلت قد ثبت عندكم ان العاقل غير مخاطب فالمعدوم اجدر قلت ليس المراد بكونه مكلفا تعلق
الخطاب وقت العدم حتى يرد ذلك بل المراد ما اشار اليه بقوله والمراد التعلق العقلي لا التنجيزي فان
المعدوم علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهم ويفعل فيما لا يزال وهذا الاساس
ما ثبت فان كلامه في المحكم ان الذي ذكره المقولة الاشعرية ويحاولون بهذا القول التفصي عن اشكال

من اشكال يورد عليهم وهو انه اذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم اجدر اقول للاصحاب ان يقولوا عليكم
المعدوم مامور في الازل او فيما لا يزال وبعبارة اخرى الوجوب على المعدوم ثابت في الازل ام لا
فعلى الاول كيف امكنكم الاستدلال على عدم الوجوب على النائم كما هو مذهبكم جواز الترك وعلى الثاني فحدوث
الوجوب المتحد مع الايجاب عندكم مستلزم لحدوث شيء مع انكم تقولون بقدمه واما عندكم التعلق داخل
في حقيقة التكليف فقدم التعلق قدم الوجوب واما نحن فنجوز امر المعدوم ولا يرد شيء مما لا مر على ما
اشرت اليه ان شرائط التكليف لا يراعى وجودها حال التكليف بل الاداء يعني نقول
بالانفكاك بين الامر والوجوب فنجوز الامر من غير وجوب المعدوم ومن العكس كالوجوب الذي قبل الشرع كما نقل
عن ابي حنيفة لو لم يبعث الله رسولا لوجب معرفته بعقولهم واما الاصحاب فيجدون التعلق في حقيقة التكليف فجوابه
باختيار شق النفي لقدم الكلام وانتفاء التعلق وقال العبد المعتصم بحبله المتين ان بين الاشعرية في
الاصحاب لا تخالف في التحقيق فان معنى كون العبد مكلفا ليس الا تعلق خطابه تعالى اياه بالاقتضاء فانه من
الكلام لو تحقق انه متعلق الاحكام من الوجوب والحرمة ولا شبهة في ان المعدوم وقت عدمه
ليس لمتعلق الخطاب الاقتضائي بل انما التعلق في وقت الوجود اذا وجد مع شرائط التكليف
وهو المراد بالتعلق العقلي وحاصله ان الامر الازلي لم يتوجه الى المعدوم بالفعل بمعنى انه صير المعدوم
بالفعل بحيث يكون محطا للوجوب والحرمة مثلا بل انما التوجه بمعنى انه ان وجد بشرط التكليف
يتوجه اليه الوجوب فحينئذ يقول قوله في التحقيق المعدوم مامور في الازل الخ قلنا ان اراد انه مامور
في الازل بمعنى انه توجه اليه الامر بحيث صار محطا لوجوب الامتثال فنختار انه ليس بمامور به في الازل بل فيما
لا يزال قوله وعلى الثاني فحدوث الوجوب المتحد مع الايجاب الخ قلنا انا لا نسلم على الاطلاق
نقول بالاتحاد بل بعض منا نقول بذلك في بعض النقض وعلى التسليم لا نسلم انه يستلزم حدوث
الايجاب او لانه لبطلان الشق الاول تفصيله انه ان اريد بالايجاب المعنى المصدري المتعلق وهو الوجوب الحادث

فيختار انه حادث ولا تم ابطاله وان اريد نفس جعل الوجوب تعالى العبد محلا للتكليف اذا
وجد بشرطه فيختار انه نفس كلامه الازلي من اقيموا الصلوة واتوا الزكوة اي حدوثهما وح لا تم الاستلزام
فان نفس قوله اقيموا ايجاب وهو باعتبار كونه متعلقا بالعبد وجوب وحاصله انه فرق بينهما بالاعتبار
وحدوث احد الاعتبارين لا يستلزم حدوث الاعتبار الاخر وتقرير هذا المقام مشروحا فيما
تقدم فتذكر وان اراد انه مامور بمعنى ان الامر الوارد في حقه متحقق من الازل قلنا انه مامور قوله
كيف يمكنكم الاستدلال على عدم الوجوب الخ قلنا قدم الامر لا يستلزم الحكم بعدم كون النائم
متعلق الوجوب قوله انا بناء على الخ قلنا ان التعلق حادث ليس بقديم وهذا عند الكل فان
الكلام قديم بلا شبهة وان المعدوم وقت العدم ليس بمحل الوجوب مثلا والمعنى للتعلق الا كون
المخاطب بواسطة الخطاب محل الوجوب قوله فنحن نقول بالاتفاق الخ قلنا هم القائلون
به فان الامر عندهم قديم غاية الامر ان الامر ليس بمتعلق بخبر كما عرفت مرارا قوله ومن ثم ليس التعلق الوجوبا
السابقة الخ قلنا هذا مذهب الحنفية كالشيخ الرئيس ابي منصور الماتريدي والاشاعرة وحاصله ان الاحكام
من الوجوب والحرمة ثابتة على من لم تبلغه الدعوة كسكان الجبال والشواهق وليس ذلك
على ان الوجوب ثابت بعد الامر الالهي فان الرسول لم يبعث لا يعدم الحكم الالهي الازلي فلم
يتحقق الوجوب بدون الامر فافهم وههنا تحقيق نفيس متعلق بالحدوث الزماني والدهري وان الكلام
الازلي ما هو ولكن ليس هذا موضع بيانه قوله الا اي لو لم يكن المعدوم مكلفا بل يكون مكلفا في ما لا يزال
او لم يكن مكلفا اصلا والثاني ظاهر البطلان فانه ان وجد على شرط التكليف ففي وقت الوجود مكلف
البتة لم يكن التكليف ازليا والتالي باطل اما الملازمة فوجهها قوله لتوقفه اي لتوقف التكليف على
التعلق بالمعنى الاعم لا التنجيزي والتعلق لم يتحقق اذ لو كان متحققا لكان مكلفا بوقفه المطلوب فلم
يكن التكليف ازليا وهو اي التكليف الازلي ثابت لان التالي باطل لان كلامه ازلي وكلامه في الازل امر

في الازل هو الامر والنهي فهو ازلي والامر والنهي لتكليف فالتكليف ازلي ووجه ازلية الكلام
قوله لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى يعني لو لم يكن الكلام ازليا لكان حادثا واذ هو صفة
يكون قائما بذاته تعالى فيلزم ان يكون هو محل الحوادث تعالى عنه وفيه ما فيه لانه لا يتم على المعتزلة القائلين
بحدوث الكلام الالهي الغير القائم بذاته تعالى بل في جسم آخر يخلقه الله تعالى للافهام [illegible]
وتحقيق مذهبهم ان المتكلم ما تقوم به التكلم وهو ليس الا احداث اصوات التي تدل على المعاني وتقصد
الافهام وتلك الاصوات هي الكلام والتكلم من صفاته تعالى وهو الذي وقع [illegible] في
لنفع الاستناد وقد تكرر في الكتاب الالهي والحديث انه متكلم ولا بد من قيام مبدا الاشتقاق ومثل
مثل التسويد والتبييض والاطلاب ليس هو النفس وايضا لا يتم على الكرامية القائلين ان كلامه حادث
وقائم بذاته تعالى وليس بمحل عقولهم حلول الحوادث في ذاته تعالى عنه ولو جعل المدعى [illegible]
فان الكلام سابق البتة على وجود المكلف فهو مكلف في حالة العدم وهذا كامر الرسول في الازلي
وهو ليس مقصود الشيخ لانه قالوا لو كان المعدوم مكلفا حالة العدم يلزم امر ونهي من غير متعلق وهو امر محال
والنهي عنه موجود والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان مكلفا لكان التكليف متحققا في العدم وكل
تكليف فهو امر ونهي فيلزم وجود امر ونهي بدون وجود متعلق واما بطلان التالي فوجهه قوله وذلك
سفه وعبث اما السفاهة فلانه اتيان غير معقول فان الطلب من المعدوم لا معنى له فالاتيان به
اثار السفاهة واما العبث فلان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير معقول من المعدوم وهو تعالى
منزه عن كلتا الشناعتين قلنا لا نم الملازمة انما يلزم ذلك لو كان وجود امر ونهي من غير وجود متعلق لو كان
الطلب متحققا في الازل تنجيزيا وهو ممنوع فانك عرفت معنى التكليف انما لو كان ممن سيكون فلا يلزم ذلك
كامر الرسول صلى الله عليه وسلم في حق المعدومين في وقت امره صلى الله عليه وسلم مع ان الامر لم يتجدد
ونحن مكلفون وقس عليه الالهي ونبهك الا بما حررناه من ان الاستحالة انما هو في الطلب التنجيزي دون التعليقي

انه مع ما قيل ان تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة بين الامرين والامر
وان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه فلا تحقق بدون احد طرفيه وذلك الى اللزوم فالمانع لان
الامتناع اي امتناع تحقق الاضافة التي هي التعلق انما هو في التعلق التنجيزي وما دون التعلق التعليقي
ونحن انما نقول بهذا التعلق دون ذلك فلا امتناع فان قلت ان تحقق الاضافة غير معقول
من غير وجود المضاف اليه بقوله واما التعلق فيكفي له العلم ولو سلم مثل حكمنا على جميع اشخاص الانسان
بقولنا كل انسان حيوان فتدبر وعنها مباحث لطيفة وتحقيقها الشريف لم نورده خوفا من الاطالة
المفضية الى الملالة والقاعدة اعراض الغني عنها من لا الاحالة الى مباحث اخرى قبل لم يتم اللازم آنفا
السفه والعبث من صفات الافعال والكلام النفسي من الصفات دون الافعال فلا يتصف
بها فلا يلزم شيء منهما اقول الامر طلب والطلب لا يتصف بهما اجماعا واتفاق الناس لفظي فانه
وتعبير المستدل بان الطلب بدون المطلوب سفه فالى البديهة لا يرد اصلا واعلم ان عبد الله بن سعيد
القطان من الاشاعرة وفيه تسامح فانه اقدم من الشيخ الاشعري وليس منسوبا اليه بل هو من اهل السنة والجماعة
لكنه كان يوافقهم في بعض المباحث في موضع التبرددي لصدر الاسلام وتمهيد ابي شكور السالمي ذهب
مستخلصا من اللزوم القائل بوجود المتعلق بدون المتعلق الى ان كلامه تعالى في الازل ليس في الازل امرا ونهيا
واخبارا بل القديم انما هو الامر المشترك والاقسام المذكورة من الامر والنهي وغيرهما حادثة فلا
يلزم شيء من المحذورات وعلى هذه الاقسام انواع للكلام ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع
فيستحيل وجود الكلام من دون ان يتحقق في ضمن قسم منها واجاب بمنع انها اي الاقسام المذكورة
انواع بل هي عوارض ويجوز خلوه عنها وهذا الجواب لا يرد فيه استلزام المحذور من قبله فلا يلزم من وجود الجنس بدون
ودعوى وجوده في ضمن النوع اقول وجود المقسم بدون وجود قسم محال ولكن التقسيم باعتبار العوارض
فيلزم عليه القول بوجود قسم بدون هذه العوارض وهو لا يعقل مع انه قال ان القديم هو المشترك فلا

هو المشترك قال العبد المعتصم بحبل الله المتين انه لا يبعد ان يق ان مراده من الامر غير الامر التنجيزي
وهو الظاهر فان الامر التعليقي ليس امر التعلق عليه قوله لك يستجيبي ان المعدوم غدا حين في الخطاب
المستقبلي مع الاشتهر في ان عرض هذه الاقسام انما هو فيما لا يزال فلا يلزم محذور مع رجوع الكلام المشهور
والقضاء ان قوله باشتراك المعدوم الاضافي وجوده بوجوه قسم فانه اشتراكه ليس اشتراك الكلي
في الجزئيات بل اشتراك الجزئي في العوارض حيث قد يكون لا حقه فيما لا يزال والقضاء لا يكون
المعدوم مكلفا اي حين لم يكن الكلام في الازل امرا ونهيا فان التكليف منحصر فيهما فاذا لم يتعلق
واذا تعلق فلا تكليف حينئذ وقال المعتصم بحبل المتين ان التكليف التنجيزي ليس يمتنع ان
يكون مسلوبا عنه واما التعليقي فلا يلزم انتفائه بعدم التكليف التنجيزي كما مسلم عند الكل فلا
غائلة على قيد الحاشية لعل اي سعيد يلتزم فيندفع قال العبد المعتصم بحبل الله المتين ان الالتزام بعد وروده
وجوده من افعل جزء التعلق ولو تعليقا مستحيل كما يشهد به المذكورة قالوا اصد سبق في الكتاب
ان المخالف في هذه المسئلة هو المعتزلة فينبغي ان يقول قالوا اولا وثانيا ليطابق الذوق المسلوك
لو كان المعدوم مكلفا في الازل وكان الكلام قديما لزم قدم عدم التناهي فان المتعلق بزيد غير المتعلق
لعمرو ضرورة ان الاضافة متغايرة بالمضاف اليه واللازم باطل بالاتفاق ويمكن ان يق ان هذا ليس استدلالا
تاما على المطلوب حتى يتوجه انه مخالف للدلالة بل هو كلام على الجواب القائل ان الكلام في الازل
واحد متعلق بالمعدومات والجواب ان التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه صفة واحدة
ازلية كالعلم والقدرة وانقسامه الى الانواع والافراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات جوابا
يرد على ان الاعتباريات لم يكن الاختراعيات التي ليست في نفس الامر وهو ظاهر بل تكون
انما امورا واقعية واستحالة هذه الامور يظهر بجريان برهان ابطال التسلسل وما لتحقيق هذا الجواب ما اورد
في حواشينا المعلقة على شرح العقائد الجلالية وحاصله ان الاعتباري ليس معناه الا امرا موجودا [illegible]

ان شرع جزء الامور كاقسام الجسم على تقدير الاتصال فههنا الكلام اورد اصعب اذ قبل الشروع
الفعل صدق انه متعلق وبعده اذ دخل هذا الشئ في التحيز رأسا فانها كلها مبنية على وجود التغاير بالفعل
ويمكن ان يقال ان التعلق تعلق عقلي ويكفي فيه العلم فلا يلزم وجود تعلقات غير متناهية بل وجود
تعلق واحد متعلق بالكل يمكن ان يحكم على كل موجود بان كله مقدور والتفصيل غير متناه فافهم والى هذا
اشار بقوله كالعلم. مسألة الفعل الممكن الذي ثبت شرائط وجوبه اذا علم الامر انتفاء شرط
وقوعه عند وقته هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح خلافا للمعتزلة وللامام وفي الجهل يصح اتفاقا
اعلم ان في المسألة شرائط الاول الامكان احترازا عن الفعل الممتنع سواء كان الامتناع عاديا
او لا فان التكليف جائز عند الاشعرية وان كان الخلاف في الوقوع كما سيجيء عن قريب فالاشعرية
الا بعضهم قائلون بالوقوع وقيل دلائلهم عليه وان كانت فاسدة والثانية ثبوت شرائط
وجوبه احترازا عن الفعل الممكن الذي لم يثبت شرط وجوبه كان مات قبل ادراك الوقت لم
يكن الوجوب متحققا في حقه فلا تكليف فانه ان انتفى شرط الوجوب فقد انتفى الوجوب
وانتفاء الوجوب انتفاء التكليف والثالثة علم الامر انتفاء شرط وقوعه احترازا عن صورة الجهل فانه
يصح فيه بالاتفاق والرابعة علم الانتفاء في وقته فان العلم بالانتفاء في غير وقته لا مدخل له في نفي التكليف
وهو صحيح فالحاصل ان الفعل الذي هو ممكن في نفسه يتمكن العبد من فعله وتركه في الحال وشرائط وجوبه
متحقق الى الان مثلا يعني بمعنى الوجوب سواء علم الامر انتفاء وقوعه بشرط وقوعه في الحال او في وقته قال
الجمهور يصح التكليف به وخالف فيه المعتزلة وامام الحرمين واذا كان الامر جاهلا كامر السيد عبده
فيصح بالاجماع وقال المصنف في الحاشية نقلا عن السبكي ما علم الامر انتفاء شرط قسمان الاول
ما يتبادر الذهن الى فهمه عند اطلاق التكليف كالحياة والتمييز وفيه الخلاف للامام الحرمين والثاني
ما لا يتبادر كتعلق علم الله بان ابا جهل لا يؤمن وهذا لا يخالف فيه الامام ولا غيره وهو الذي

وهو الذي قد سبق الاجماع عليه انتهى قال العبد المعتصم بحبل الله المتين قوله مشكل فان الحيوة
والتمييز شرطا الوجوب والنزاع فيما علم انتفاؤه فيكون منتظرا وهو لا يخرج عن بعد ما في منع هذا فلاجل
ان يقول انه لا مدخل للشاهد وعدمه في الخلاف والوفاق فتدبر لا تتبع على ما قال الشيخ ابن همام
في التحرير قد تقدم في الباب الثالث المعقود بالمحكوم فيه ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم
الله انه لا يقع ومعلوم ان كل ما لا يقع فبانتفاء شرط من ارادة قديمة اذا كان الافعال كلها مستندة اليه
تعالى او حادثة ان كان الافعال مستندة الى قدرة العبد الحادثة كما يراه المعتزلة وكل امر سواء
كان وجودا او عدما فهو في علم الله تعالى فالله تعالى عالم بانتفاء شرط وقوعه وفي صحة التكليف لاجماع
فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف كما في اصول ابن
الحاجب مناقضة لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي كما يدل عليه كلام بعض المحققين
وهو شارح المختصر عند نقل الاجماع حيث قال والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع و
ان ظن قوم انه ممتنع لغيره فالخلاف ههنا في الوقوع بعد الاتفاق على الصحة ذاتية وحاصله
ان الكل اجمع على ان التكليف بما علم الله انه لا يقع صحيح والخلاف ان ذلك التكليف واقع ام لا
فلا مناقضة وقال العبد المعتصم بحبل الله المتين ان ابن همام معترض على ابن الحاجب
وشيعته وعبارته هكذا والاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع هو في المسئلة
المتقدمة وفي هذه المسئلة لصحة التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ولذلك
نعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزلة والمناقضة بين العبارتين صريحة ولئن قيل ان
المناقضة والتخالف في العبارة لكن لتصحيحها بحيث لا يندفع به قلنا قال شارح الشرح والاجماع
منعقد على صحته بل على وقوعه فحكاية الخلاف مناقضة صريحة ولئن قيل ان قول شارح الشرح ليس مما نعتمد
فلا نسلم فالاعتراض عليه فانه رضي بنقل الخلاف والوفاق والعجب ان قول شارح المختصر الاعلم عليه

فان قيل ان رجع الى انه ممتنع بان لا يقع فالحاصل انه يجمع على صحة التكليف وان قيل بامتناعه بالغير فحاصله ان
الامتناع بالغير لا ينافي صحة التكليف فهذه الدلالة فيه على شيء ثم ان المسئلة معنونة بالصحة
فهذا دليل ظاهر على ان حاصلها الصحة فبقي الكلام في ما نحن فيه توجيهها بان المراد الوقوع ليرتفع
التناقض وبالجملة ان العبارة ظاهرة في التناقض وصريحة والمسئلة نقلية فان وجد التصريح من
المخالف ان مراده الخلاف في الوقوع فيندفع عنهم التناقض ومجرد الاحتمال والتوجيه من عند
نفسه مع وجود ما يحمل على خلافه فغير مرضي ثم ان الدليل في المسئلة ناظر الى الوقوع فانهم استدلوا
على تحقق الاجماع بانهم اجمعوا على التكليف الى اجل وشبهه فالاجماع على الوقوع ثم الخلاف فيه كما انقضى
به المقصود وما حمل الدليل كما يستطلع عليه عن قريب مناقضة صريحة لما انه لو لم يصح التكليف بالفعل
الذي علم الآمر انتفاء شرطه وقت وقوعه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل طرف العلم وانتفاء اللازم
اما الملازمة فوجهه قوله لجواز ان لا يوجد شرط الوقوع الفعل في وقته في نفس الامر وعند العقل واذ
جاز ذلك فجاز عند العقل ان لا يكون مكلفا لان جواز العلم المذكور مستلزم لجواز عدم التكليف
فهو موضع الملازمة واما جواز ان لا يوجد فلانه يجوز ان لا يفعل وعدم الفعل لانتفاء شرطه ضرورة
واما بطلان التالي فنفس ما شرحه الشارح بقوله وقد اكثر قوم العلم بالتكليف قبله اي قبل الوقت
في الحاشية يعني لا يعلم المأمور كونه مأمورا في وقت توجه الخطاب التنجيزي بمضي عليه زمان الا يمكن
للفعل وهو مختار الامام كذا ذكر السبكي انتهت وذلك اي الانتفاء المذكور باطل للاجماع على تحقق الوجوب
قبل التمكن فان قلت ان الاجماع انما هو على تحقق الوجوب لا على تحقق العلم فلا ينافي الانتفاء
قلت ظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول والاجماع قد نقله القاضي ابو بكر الباقلاني وفي بعض شروح
المختصر منع تحقق الاجماع على الوجوب قبل التمكن بل الاجماع انما هو على تحققه على التقدير فغايته الا [illegible]
الاتفاق ولذلك اورد في المختصر بقوله بدليل وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا فهو فرع تحقق

وهو فرع تحقق الوجوب اورد عليه ان ابا حنيفة واصحابه جوزوا الشروع في الصوم بنية مطلقة بل
بنية واجب كما قد مر في باب الحكم في مسألة الواجب الموقت بوقت معيار وقال شارح
شرح المختصر انه لا اعتداد بهذا القول وقال المصنف في الحاشية انه لا اعتداد به لان الحنفية
مجتهدون معتد بهم فلا اجماع الا باتفاقهم قال المعتصم يحتمل ان يقال ان الاجماع لو كان سابقا
على اجتهاد الحنفية او لاحقا فلا يتم فلا اجماع الا باتفاقهم غاية الامر ان الحنفي خرق في موضع لانه
كان ثابتا بالتواتر قيل الاولى ان يقال ان الاجماع لو كان سابقا لما خفي عليهم فانهم الماهرون
المتفحصون والاجماع يشتهر والظاهر ان الاجماع اللاحق لا ينعقد فان العلماء المتبعين لابي حنيفة
قد قالوا اورده عليا كيف يخفى عليهم ثم ان الكل متفق على جواز الشروع في الواجب الموسع بنية
اداء الواجب وبه يتم فان الاتفاق بدون العلم بتحققه غير معقول فتقدم ان الفعل المذكور
مكلف به وان ثبت فيقال جواز الشروع بتلك النية مجمع عليه وهو فرع التحقق فالاجماع عليه
وهو ملزوم العلم ثم انه لو استدل بان الوجوب متحقق قبل الفعل مع انه قد لا يكون متحققا
لكان اخصر واورد الفاضل بانه ان اريد بالعلم اليقيني فلا نسلم انعقاد الاجماع على الوجوب فان السلام
مظنون والاحكام الشرعية دائرة على الظن فيجب الشروع بنية الواجب باعتبار ان
الوجوب مظنون وان اريد به ما هو اليقيني فلا نسلم الملازمة قوله لجواز ان لا يوجد الخ قلنا مسلم
لكن لا يمنع جواز الظن وترتب حالة الظن مقتضية فتدبر قالوا اولا ان ذلك الفعل معدوم
الشرط وما عدم شرطه غير ممكن وكل غير ممكن لا يقع التكليف والمراد بقوله والامكان شرط التكليف
المتقدم في اول الباب الثالث من امتناع التكليف بالمحال قلنا ان اريد الامكان الذاتي
فممنوع والحاصل ان معدوم الشرط ممتنع لذاته فلا نم بطلان التالي والشرط للتكليف الامكان العادي
اي كون الفعل بحيث يفعله العبد وهو لا ينافي الامتناع لغيره فيجوز ان يكون ذلك الفعل الذي

علم الآمر عدم شرطه ممتنعا لغيره وممكنا عاديا فيتجه التكليف بل نقول ان كل فعل فهو معلوم وجود
الشرط او معلوم عدمه عند الآمر وعلى الاول فهو واجب فلا يتجه التكليف وعلى الثاني فهو ممتنع
فكذلك فما هو جوابكم فهو جوابنا وقلنا ثانيا ايضا ان هذا الدليل منقوض بجهل الآمر بعدم الشرط في
الواقع وقت العدم فانه معدوم الشرط في الواقع وكل معدوم الشرط فهو ممتنع فلا يصح التكليف
وقد مر انه مكلف في الواقع بالاجماع فان قالوا ان الكبرى والصغرى ليس كما فهمتموه بل مساق الدليل
هكذا انه معلوم فقدان الشرط وكل معلوم فقدان الشرط فهو ممتنع وان هذا مبني على ذلك وان اورد
على طور المعارضة فنحن نمنع الكبرى فان ركن الامتناع انما يدور على ترك العلم لا على الفقدان
واجاب بقوله اذ لا مدخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اي فان كل واحد منهما تابع للمعلوم
فهو في نفس الكائن ممكن وانتفاء الشرائط يتعلق بامكانه كذلك وان كان ممتنعا يتعلق العلم
كذلك ولا يصير شيء بالعلم وبعدمه ممكنا وممتنعا وهو مبني لا يمكن ان ينكر فيرد عليه ايضا
بان العلم وان لم يكن له مدخل في الامكان والامتناع لكن له مدخل في التكليف وعدمه فانه اذا علم
وقوعه يصح الطلب منه واذا علم عدمه لا يصح بخلاف الجهل فانه لما احتمل عنده الوجود والعدم لا يمتنع
الطلب منه وقال العبد المعتصم بحبل المتين ان الجهل وان لم يمنع الطلب من الآمر لكن كون المطلوب
ممتنعا مانع من ان يكون المطلوب منه مكلفا به في الواقع فان كون العبد مكلفا بالممتنع لغير ما
قد مر وقع لو طلب بالممتنع فالطلب ليس له اثر وليس هذا الا كطلب الامتثال من الجماد والبهائم
واذا تقرر هذا فنقول ان المسئلة فانه هل يصح ان يكون المكلف بالفعل الذي جهل انتفاء
شرطه وقوعه مكلفا بحيث الكلام بانه يعصي وان اتى به يستحق الثواب فلا اجماع على انه جائز وقد رد
على انه لا يجوز فانه ممتنع وكل ممتنع لم يشاء فذلك فالدليل منقوض بالنسبة ولنعلم ايضا ان المكلف في
الحقيقة هو الله تعالى ولا يتصور في جنابه الجهل بشيء واما امر الرسول صلى الله عليه وسلم فهو حكاية

فهو كما انه امر الله تعالى فالتكليف منه في الحقيقة وكذلك امر السيد لعبده وامر السلطان لمن في رعايته
فالمسئلة فرضية فتدبر وقالوا ثانيا لو صح التكليف بفعل ممكن علم الامر انتفاء شرط وقوعه لصح
التكليف مع علم المامور بانتفاء شرط وقوعه وثبوت الملازمة لان عدم الحصول مشترك
بين ما اذا علم الامر الانتفاء وبين ما اذا علم المامور فهو لم يمنع التكليف في الاول فليس بمانع اخر فيجب ان
لا يكون مكلفا واللازم وهو صحة التكليف فيما اذا علم المامور انتفاء شرط وقوعه باطل
اتفاقا قلنا لا نسلم ان المانع في صورة علم المامور عدم الحصول بل عدم التكليف لانتفاء الفائدة
للتكليف لانتفاء الفائدة للتكليف من الابتلاء بالعزم والبشر فيطيع فيستحق الثواب
او الكراهة فيعصي فيستحق العذاب وهو منتف فيما نحن فيه هكذا قيل وقال العبد المعتصم
بحبل المتين انه منقوض بصورة ما اذا علم المامور انتفاء شرط الابتلاء ايضا فانه لا يظهر
فائدة وفيه نظر فتدبر وايضا ان المامور ان علم انه لا يقع منه فهو ممن يفهم الخطاب
فهو الكافر عازما فيستحق الثواب والا فيتركه فيستحق العذاب فالابتلاء ايضا متحقق
في هذه الصورة والاصح في هذا المقام ما قد مر ان علم المامور لا يمنع توجه التكليف
فان الانسان لم يترك سدى وقد مر في الباب الثالث ولذلك اكتفى ههنا
هذه الارد مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح لدليل صحة اسلام امير المؤمنين
وسيد المسلمين علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه وحاصل الدليل ان امير المؤمنين قد
آمن في حال صباه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما المقدمة الاولى فلانه روي انه
كان ابن سبع او ثمان او عشر وقد آمن واما تقرير صلى الله عليه وسلم فلانه رضي الله تعالى عنه
كان يصلي معه الصلوة في حال الكفر وهو معقوله واعترض عليه بان محل النزاع صحة الاسلام من
الصبي المميز في حق الاحكام الدنيوية كتوريثه من المسلم وحرمان الميراث عن الكافر

المسلمين صح

فنحن نقول انه ان وصف الايمان فهو انما نقول لو اقر والشهادتين فهو يكره ونقول انه مومن في احكام
الاخروية دون الدنياوية فلا تبين زوجته الكافرة ولا يحرم عن الميراث ولا يصح تجويز الصلوة كما روي
في حق امير المومنين لا يدل على تصحيحه في الاحكام الدنياوية فانهما قد يتخالفان فيجوز ان يكون التصحيح
في حق الاخرة فقط فلا دلالة على المطلوب نعم ان صح انه قال صلى الله عليه وسلم ان ايمانه رضي الله
تعالى عنه صحيح فيدل على المطلوب لان الصحة مطلقة ولا دليل على تقييدها في حقوق الاخرة فقط
وهو لم يرد والفصل الوجه انه صلى الله عليه وسلم ما ورثه من ابي طالب وقد ورث اخوته كما روي واجاب
المحشي في الحاشية بان تصحيحه في حق الاحكام الاخروية دليل التصحيح في سائر الاحكام فمن لم يحكم
باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه الاحكام المتعلقة بالاسلام فتدبر قال العبد
المعتصم بحبله المتين انه لا يتم على الشافعي المخالف لنا في هذه المسئلة فان تخالف الاحكام عنده
ثابت فيجوز ان يكون معتبرا في حق الصلوة فقط واما الذي كان استشهد به فلا دليل فيه على المطلوب
لان صلوة البالغ في جماعتنا انما اعتبرت في الاحكام الدنياوية لانه ليس هناك مانع عن الاعتبار
بخلاف الصبي فان الصبا مانع وان قيل انه في الصبي فربما نمنع والاظهر مع المص فان صحة الصلوة
في الدنيا كصحة الاحكام الدنياوية الاخر فتلك دالة ولكن الخصم لا مطلوبه وليس هنا اثبات
التسليم فان الحجة في نفس الامر كاف وقال الشافعي انه انما يتم لو كان ابو طالب كافرا فانه لو كان
مسلما لكان التصحيح من جهة حين الابوين او من جهة الابوين تبعا وهو غير منكر فان قلت قد روي صاحب
الهداية عن امير المومنين انه حين مات ابو طالب اخبر النبي صلى الله عليه وسلم وقال ان عمك
الضال قد مات واحاديث المروية في هذا الباب عن امير المومنين كثيرة قلت قال الشيخ
ابن همام في فتح القدير ليس في طرق احاديث امير المومنين في هذا الباب طريق صحيح

قال فخر الاسلام بثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا وجوب الاداء لانه ليس موضع

بوضوح لشرع التكاليف فاذا اسلم وفرع ذكرها كصوم المسافر فلا يجب تجديد بالغا دليل على ان
الاسلام في الصبي اداء الواجب فانه لو لم يكن واجبا لكان الوجوب الان فلا يمكن
الا بتقايع الان والالزم المعصية ونفاه اي الوجوب الاصل شمس الائمة لعدم حكمه اي حكم
اصل الوجوب وهو وجوب الاداء فانتفى الوجوب الاصل فان مشتر وجه الاصل
الوجوب الملاح الذي يترتب عليه حكمه واذا لم يترتب لم يثبت وفيه اي فيما ذهب اليه شمس الائمة
نظر لانا لا نم ان حكمه ذلك اي وجوب الاداء البتة وايضا لو كان اصل الوجوب ووجوب
الاداء متلازمين لا يثبت المذهب فان المذهب قائل بالانفكاك وانما حكمه صحة الاداء عن
الواجب وفخر الاسلام قائل بتلك الصحة وفي المحاكمة تقول شمس الائمة بل القول بالجزم
في حق العاقل ودون غيره بحكم فان حكمه اما وجوب الاداء او صحته عن الواجب والاول لطهارة
عرفت والثاني ان اعتبر خلا ينبغي ان لا يجب على النائم الصلوة وان اعتبر فلا فرق المميز كذلك قال
المصنف رح المتين ان الحكم لو كان منحصرا في صحة الاداء لورد بل من الاحكام وجوب القضاء
فنقول الحكم صحة الاداء او وجوب القضاء او وجوب الاداء ففي الصبي العاقل وعند كونه اول الوقت
الوجوب مع حكمه الاول وفي النائم وامثاله مع حكمه الثاني والثالث في موضع غير معدود نعم ان التوقف
من وجوب الايمان ودون الصلوة والصوم في الصبي المميز مشكل جدا اما الاقرب الى انفصال الوجوب
عن وجوب الاداء لا كلام فيه لانه لا قيام دليل على الحكم وههنا الدليل قول فخر الاسلام فلا يجب
تجديده في وقت البلوغ قلنا عدم التجديد لان الواجب قد ادى بل فرغ ادا ان وجوب الاداء بل لان
المامور به انما هو امتزاج النفس الانسانية بالايمان فانه الخير والحسن فالغرض الاكمل في التعبد فالفعل
توصلا اليه فبعث الشارع ليتبين للناس الطرق المصلحة لهم ليتوصلوا اليه والطرق المفسدة ليبعدوا
عنه وانما هم على تلك الطرق الشرعية من قبل ويجتنبون عن الزنا كذلك فلا حاجة الى التجديد بالتكليف

فمثلا كمن اخذ ابحار الشتاء ففاه هب فانه فيه اشارة الى ان الذاهب لو كان موجودا من قبل
فلم يحسن عليه الذاهب مجيء الشتاء فافهم مسئلة العقل شرط التكليف اذ هو الفهم
وقد تقدم انه شرط التكليف بصورة القياس ويكون المساواة انه شرط الفهم وهو شرط
التكليف وشرط الشرط شرط وهذه المساواة ان فهمت فتامل وهو ما تقدم ذكره هنا توطئة
لما بعده وقد اطيل الكلام في تفسير العقل والاوضح ما في تمهيد الاسنوي السالمي ان العقل
عرض يحل في محل السند له باستعماله في معرفة الاشياء وقيل من الفاظه الاشياء ودقيق لدى
عرف الفلاسفة القوة العاقلة والقوة النظرية والاوضح منه انه الفهم وذلك اي العقل متفاوت
في الشدة والضعف وكيفية الالة فبعض منه يوصل الى المطلوب في ساعة وآخر منه في سنين يعني
لا يدرك المطلوب وبعض منه في غاية البطء وبعض فيه استعداد محض كعقل الطفل الغير المميز
ولا مناط لكل فرد منها فانيط من مراتب العقل ما يبلغ عاقلا فان فيه مرتبة قوية في التكليف
واثر عليه لاصطلاح البلوغ قال المعتصم يحمله التبيين ان التفاوت بين عقل البلوغ وبين عقل
ذلك البالغ الذي لم يبلغ من السابق ملحه قليلا جدا بل لا تفاوت في بعض الاوجه فالمنوط
بالبلوغ دونه لان قوة العقل في البلوغ لا تخلو عن حد عشر بل الظاهر ان مثله السنة فان
السبب الاصلي هو المشقة فاذا هو سببها ولا يبعد كان المشقة في اي قدم فادير الحكم عليه دفعا
للحرج بتحقق اليسر وتحقق العسر وكذلك هنا ان مراتب العقل متفاوتة مندرجة فلو نيط
التكليف باقل مرتبة للادنى لا الحرج او لم يكن فهو مرفوع ولو نيط بمرتبة اخرى منها واوسع
غير منضبط فقد يقضي الحرج ايضا فادير على مرتبة البلوغ قال البيهقي الاحكام انما تعلقت بالبلوغ
بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز ينتهي فلا تجب اداء شيء على الصبي
نقرر هنا ان التكليف منوط بالبلوغ وحاصله ان الصبي ليس بمكلف فلا وجوب الا بيان فانهم ذهبوا

فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه اي الى عقاب الصبي بترك الايمان ووافقهم القاضي ابو زيد رحمه الله لكن قيدوه
بذلك كما سيجي عن قريب ان شاء الله تعالى وعليه اكثر المشايخ وقال الشيخ [illegible] في شرح البزدوي ان
الصبي اذا ارتد والعياذ بالله فهو مخلد في النار ولو كان كافرا فهو مخاطب بالنهي فهو مكلف بالكف فلا يتصور انه
غير مكلف اصلا وقال المعتصم على التبيين ان النهي ليس مما يدل له فانك قد عرفت ان مفاد النهي هو الكف
او الانتهاء او الاعدام فان كان الثاني فهو تكليف فانك قد عرفت انه لا تكليف الا بالفعل وان كان الاول
فهو غير متناول للصبي فانه لو كان متناولا له لعدم الكف [illegible] وترك الواجب معصية ولم يكن قال
فان الكف
الصبي ان لم يصف شيئا لا بالكفر ولا بالايمان لا يستحق النار فالخطاب الناشي ان فهم ولم يوجد على الترك لا مواخذة
على عاقبة الامر ان الكفر اي انعقاد النفس بالعقائد الباطلة فيستحق [illegible] فيلونه به الى قطع البلاء
العظيم ويفسد عنها بحث فانه قد مر من قبل في باب الحاكم ان لا عذاب بالشرع لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ولو الخطاب او لم يسمعه فالرسول اكبر رسول علي فينبغي ان لا لعذب فلا بد من القول
بتكليفه ببعض الاحكام او عدم تعذيبه فافهم وللقاضي اي زيد حيث قال الوجوب جميع حقوق الله تعالى
اي على الصبي الا ان الاداء يسقط بعذر الصبي وقد تقرر اي ان مذهبه ثبوت اصل الوجوب دون وجوب
الاداء لعذر الصبي فلا تخالف للقاضي في المسئلة فانهما عدم وجوب اداء شيء من الواجبات
وان كان مذهبه ان وجوب الاداء ثابت في حقه الا ان الاداء يسقط بعذر معتبر كمثل صورة الاكراه على
اجراء كلمة الكفر على اللسان فالمخالف صحيح ولا اعتبار بتفريع عليه اذ الا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم
عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل في الحاشية رواه ابو داود
والنسائي والحاكم وصححه كذا في التوضيح وفي كشف المنار عن ثلث في الظاهر هو الرواية الاولى وفي
الغاية ان المراد بالقلم الحساب وهو انما يكون بعد رفع اللازم وهو المطلوب [illegible] فيه نظر لانه يجوز ان يكون مثله
مثل المكره كما هو مذهب القاضي فقد صدق انه رفع عنه الحساب فلا يثبت المطلوب والجواب ان [illegible] او دليل [illegible] صحيح.

على مذهب المعتزلة واما الحجة على القاضي فسيجيء عن قريب وفيه ان امتناعه في الظلم المجبور والقائم جعل

على ان ارتفاع الحساب على نهج واحد فافهم فان قلت ان الصبي لو كان مخاطبا بالايمان لوجب ان يصح منه جميع احكام

صحة الايمان لزم ان لا يعرض عليه الاسلام بعد اسلام زوجته فانه غير مكلف لشيء فلا يوجد ايجاب يعرض له

وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته الصبية لا لوجوب قال المعتصم بحبل المتين ان الغرض الابطل من دليل

ولم قال امتثال قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ولا تنكحوا

المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك لا يشمل الصبيان فالمراة سواء كانت مؤمنة او كافرة

اذ كانت غير بالغة [illegible] لكن حاصلها [illegible] الابتداء اي النكاح ما يخالف فاسد لو اسلم

وليس حكم الفساد جاريا في الصبي [illegible] المومن [illegible] الكافرة المشتبه فيجيء جدا وجوه موجودة

في الصبي الفاقد [illegible] العرض [illegible] لو كان [illegible] كلا [illegible] البنت فان قلت قال النبي صلى

الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا ورواه ابو

داود بهذا اللفظ مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم ابناء عشر سنين وفرقوا

بينهم في المضاجع والامر للوجوب [illegible] وجوب الضرب [illegible] وجوب الصلوة غير معقول

اجاب بقوله وضربه بعشر على الصلوة تأديبا لا اعتبارا لا تكليفا ولقائل ان يقول ان الظاهر

في الاوامر الصحيحة [illegible] ان الامر للايجاب لا للتكليف فغير ظاهر فلا بد من الدليل الدال

عليه والجواب عنه ان الدليل اذ قد دل على ان لا وجوب على الصبي فلا بد من الحمل على ما عرفت

جمعا بين الادلة فتدبر ولنا ثانيا عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه بخلاف البالغة قال

في الجامع ان الصبي الذي تحته امرأة فاذا استوصف بالاسلام فلم يصف لم يبن وهو

عاقل لا ينفسخ النكاح ولو كان اداء الاسلام واجبا لكان امتناعه كفرا فيكون مرتدا وهو موقوف [illegible]

فرض المسئلة في المراهقة [illegible] التعبير ولا دخل للمراهقة في هذا المقام [illegible] المسئلة في

المسئلة في المراهقة بعدم وصفها كما في كشف المنار وقال المعتصم بحبل المتين ان هذه رواية الكتب الفقهية
ولابد في اثبات من الكتاب والحديث فالمسئلة موقوفة الى ان اتوا بسورة ثم ان النتيجة
ان حبطت … ان علمائنا رحمهم الله استفادوا منه عدم تكليف الصبيان لصحة الاستدلال والنقصان
الدليل منقوض … حاصله ان العالم بتفسيح الكلام جهلا بعدم وصفها وكلما لم يتفسح لم تصر مرتدة واذا لم تصر مرتدة
لم تكن مكلفة بالايمان انتج كلما لم يتفسح لم تكن مكلفة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا اذا كانت
مكلفة يتبين من زوجها وينعكس بعكس مستقيم الا انه قد يكون اذا تبين يكون مكلفة فيلزم ان تكون
المراهقة الشرعية الصغيرة مكلفة ثم اخلف وفيه ما فيه فانه مغلطة صريحة والنقصان ان المراهقة ان وصفت
بالكفر صارت مرتدة البتة وان يكون كذلك الايمان تكون الايمان واجبا عليه او يكون الكفر منهيا عنه لها لو كانت
غير مكلفة لشيء فالردة ليست بترك واجب ولا مباشرة حرام فلا تكون مرتدة لان الارتداد هو الامتناع عن الاقرار
بالايمان والاذعان فلا ارتداد فيهم اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب … اي وجوب الاداء فانك قد عرفت
ان هذا الدليل ليس بخلاف المذهب لان حاصل الاعتراض ان الايمان يجوز ان يكون واجبا عليهما
لكن سقوط وجوب الاداء بالعذر فعدم وصفها ليس لانتفاء الوجوب فقد سقط فلم تصر مرتدة ثم نمنع المقدمة
القائلة انها اذا لم تصر مرتدة لم تكن مكلفة فان عدم الارتداد قد يكون لان الاداء قد سقط بالعذر كما
في صورة الاكراه ويمكن ان توجه نفي ابطال وجوب اداء الايمان على الصبيان بانه ينافي ابطال مذهب
فخر الاسلام من قوله باصل الوجوب ودون وجوب الاداء فتدبر ويمكن الجواب بما في قلبه منا من ان
الاستدلال انما هو لابطال مذهب المعتزلة والا فمنقوض وما الاستدلال على ابطال مذهب
… وفيه بحث فانه لا يدل الا على نفي وجوب الايمان ثم السقوط بالاعتذار وان دل على نفي وجوب
سائر العبادات كما يستطلع عليه … الفاضل … انه لو كان اي وجوب جميع حقوق الله تعالى
… على الصبي ثم سقط الوجوب … لكان الاتيان … كالمسافر اذا صام فانه …

وجب عليه سقوط وجوب الاداء لوجود المشقة المدفوعة في الشرع وهذا اللازم باطل اتفاقا فان قلت يجوز ان

يكون سقوطه من قبيل رخصة الاسقاط وفيها العزيمة ممنوعة كتحقق استقلال كانت صلاة واجبة الاداء

لانها سقطت الى الخلف اجيب بقوله وليس رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق ولو كانت رخصة

اسقاط لكان ماثما بالعزيمة فتدبر قال المعتصم يحمل المتن او الدليل على ان نفس وجوب الايمان

فانه يلزم ان الصبي مؤد للواجب كما يلوح من عبارة فخر الاسلام والفاضل جوابه عن حديث

رخصة الاسقاط غير صحيح فان رخصة الاسقاط ان يكون بالحكم منسوخا مع مشروعيته في الجملة كالعفو

الرباعية فانها منسوخ عنه مع انه في حق المسافر ولا شبهة قد يكون بان ينسخ قبل الحكم

بان يصار منهيا عنه فالمباشرة معصية فقد يكون ما بان يكون الوجوب منسوخا كما فيما نحن فيه فالعبادات

بانها كانت واجبة الاداء ثم انتسخ وجوبها وبقي الاداء صحيحا بدليل فلذلك تراه يثاب بالصلوة الصبي

لم يثاب بالواجب والحاصل انه يجوز وجوبات العبادات في حق الصبي مثل وجوب صوم علانية ونزا

والاداء في الوجوب الثاني ان الوجوب يرتفع بمرة فلا وجوب اداء اصلا وفيه المطلوب والكلام

مثله مثل المكره فتبحث ان يكون الاداء للواجب مسئلة الاهلية وهي عبارة عن كون الانسان

او الشخص بحيث يصلح ان يكون محلا لنزول الاحكام الشرعية او التكليف فيما كان بكمال

العقل والبدن فهو بالبلوغ فيلزم وجوب الاداء فانه مبني على الاهلية الكاملة وقاصرة بقصور

احدهما اي العقل والبدن كما للصبي العاقل والمعتوه البالغ والثابت منهما اي الاهلية القاصرة صحة الاداء دون

الوجوب فانك عرفت مما مر ان التكاليف مبنية عليهما على العقل والبلوغ والتفصيل في الصبي

ان ما يكون مع الاهلية القاصرة اما حق الله تعالى فقيل في تفسيره ما يتعلق به النفع العام وحق العبد

ضده وقيل بالالتفات الى جانب الشرع حيث تعظم وحق العبد ما يطلب منه اعانة جانبه في حيزه دل النفع

لم يقع الضر عنه وقيل ما يتعلق به النفع العام او وجب علينا لحكم انه الهنا ونحن عنده والاظهر الحكم

دالا لهم الى الوسط وحاصله ان الشرع لا يحل رعاية جانب الشرع بالذات وحق العبد بالشرع لاجل
مصالح العبد بالذات في الحيوة الدنيا وهو اى حق الله تعالى ثلثة اقسام نافع محض وضار محض
ومنهما اما الاول كالايمان لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين فيصح منه والحق
به يتبين ربما يتراى ههنا ان الصلوة من القسم الدائر بين الحسن والقبح فيلزم
ان يكون فيه جهة محسنة ومقبحة واشار الى دفعه بقوله كالايمان لا يسقط حسنه فان فيه اشارة
الى ان المراد بجوهره الحسن الا يكون حسنه ساقطا بحال والصلوة ربما يسقط حسنه كما في حالة
الحيض والصبي ان امن بالله تعالى فقد وجد منه حقيقة نافعة في الدارين فان الشرائع من الحجج والحكمة
الفلسفة الفاسدة في بنا ناطقة بان النافع للروح الانساني هو التي تحلى العلم الصالح والعمل النافع في الدنيا
فمن جهاته انه ان صدق البنى فينجي النفس عما نهاه والا فيهلكه كاهلاك مال الغير ونحوه
واما نفعه في الاخرة فمما لا خفاء فيه لمن نور عقله بنور الكتب الالهية والاحاديث النبوية والفلسفة العقلية
ودائرة مثل الفلسفة وان لم يكن الاتباع اليه منوطا ان حسن الايمان لكن قد يقع مسلما لاحتمال الشرع
عن الاتراف فاذا وجد منه فيصح منه لان الحقيقة الحسنة قد وجدت منه ولا يمكن نفاذ القول بانعدامه
بعد ثبوت وجوده مخافة الاعراض فانه وان كان موجودة لكنها متقدمة شرعا ورب حقيقة
موجودة معدومة شرعا كالصلوة في الحدث ههنا كما ترى فان الحجر الشرعي لم يقع وكيف يقع منه
الحجر وقد صح من يحيى على نبينا وعليه السلام والصلوة فقال الله عز من قائل واتيناه الحكم صبيا وحنانا من
لدنا وزكوة وكان تقيا وبرا بوالديه ولم يكن جبارا عصيا وقد صح حديث اسلام امير المؤمنين علي ابن ابي
طالب عليه السلام ولا يليق به الحجر فانه الظلم المطلق ولا يليق بجنابه ان يهدم الحقيقة الموجودة
ويرفعها عن درجة الاعتبار ويضمها في العدم وان تمنع ان يستفيض وينتفع بالخير ويرد عليه مثل
ما وان هذا البيان انما يدل على تحققه في حق الاخرة واعتباره فيه واما اعتباره في الاحكام الدنيا فانه

كالبانة الزوجة وحرمان الميراث فلم يبق علته ما ذكرتم وقد مر فيه ذكر فان قلت ان في فرار الصبي
يتوقف المرجحة اما المقدمة الاولى فلانه به ينفسخ النكاح ونحوه واما الثانية فظاهر اجاب بقوله
وغير حرمان الميراث اذا كان مورثه كافرا وفرقة النكاح اذا اسلم الصبي او العبد المراهق
واستمر الاخر على الكفر لكفر الوارث والزوجة يعني لا نسلم ان الحرمان للايمان بل لكفر المورث والمورث
له الحرمان انما هو اختلاف الدين وكذلك فرقة النكاح وقال المصنف رحمه الله في شرحه المبسوط ان الحرمان
لم يكن قبل وقد حدث بعد فكيف يضاف الى الاسلام قلنا ان الحادثات تضاف الى اقرب الاوقات
فاستناد الحرمان الى الكفر دون الاسلام بعيد فلا بد من ان يبين ان السبب في الحرمان هو اختلاف الدين
وهو انما هو وجد الان فينبغي ان يضاف اليه فان قلت ان الاسلام عهد عاصما لا رافعا قلنا
عصمته في جميع الحقوق ممنوعة وفي بعضها لا ينفع فلذلك اورد المصنف الجواب بآخر فقال ولو سلم ان
حرمان الميراث مضاف الى الاسلام فهو اي ثبوت هذا الحرمان ونحوه من الاحكام بالتبع لا بالذات
وكم من شيء يثبت تبعا ولا يثبت قصدا كالقول بهبة القريب من الصبي فيترتب العتق وحاصله ان الايمان
في نفسه خير وحسن والضرر فيه وانما يثبت هذا ضرر فيه بالاتفاق فان الصبي لو كان مسلما وبلغ مسلما لم يلزم
منه محذور والحق وقع في الضرر باعتبار وقوع الاتفاق ان ايمانه صادف كفر المورث والزوجة فبهذا
الاعتبار وقع الحرمان عن الفرقة والفرقة ونظيره هبة القريب وقبولها فان تملك القريب موجب لعتقه
فالهبة نفسها ليست بموضوعة الى خروج الموهوب عن ملك الموهوب له وكذا لا قبولها فيضيع اليه
بل لا يخرج انما جاء لانه صادف تملك القريب فالهبة موضوعة بالذات للتمليك واما الخروج فقد
لزم من خارج بالتبع والثاني كالكفر فانه ضرر محض فانه لا يقع الا سببه قال الله تعالى ان الذين
كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف
عنهم العذاب ولا هم ينظرون والضرر في الدنيا الحرمان عن الميراث ووجوب القتل وقبول الجزية الا وفي

حالا فحالا وهو صحيح من الصبي فانه لو وصف الاسلام يصح قلبه بخلاف ما في الشرع نوع يكون كافرا ومستحقا
للعذاب الاليم والعقاب من ان لا يصح الكفر منه لانه ضرر محض وهو محل المرحمة عليه الثنا فهو وابو يوسف
في هو رح وان وافق الشافعي في الكفر لكنه وافق ابا حنيفة في طرف الاسلام وان شئت فهو على
امر يحتمل ان اهل الصبي لا يستحق العقوبات فلا يصح منه الكفر والايمان في الاحكام الدنيوية
الا ان فيه عقوبة كالحرمان عن الارث وتفريق الزوجة وقال ابو يوسف ان الكفر ضار محض فلا
يصح واما الايمان فهو خير محض وانما يلزمه الضرر بالتبع فيصح لكن لا يصح استحسانا عندنا وفي احكام الاخرة
يصح اتفاقا قال في الحاشية فان الكل متفقون على ان العبادات التي يأتي بها الصبي العاقل
نافلة انتهت قال المعتصم بحبل المتين ان عبارة الحاشية في هذا المقام وقع سهوا من قلم الناسخ
بل موضعه القسم الثالث وهي العبادات البدنية والمالية مثلا فانه ظاهر ان وقوع العبادات
نافلة لا يدل اصلا على ان الكفر من الصبي معتبر في حق الاخرة والذي منها انهما انما نفيا الكفر عنه لتنزهه
عن الوقوع في العقوبات وفي الاخرة الوقوع اشد وفي التمهيد لابي شكور السالمي ان عامة اهل السنة
والجماعة على ان اطفال المشركين لو كانوا بالغين حد التمييز ولا لا عذاب اليم اصلا ولعل المراد منه
ان الاطفال الذين لم يصفوا واما الواصفون فهم كما في البحرة ومن الانسان الكفر محظور مطلقا فلا
يسقط تعذيره بعذر سمعي وحاصله ان الكفر اي الاعتقاد بعقائد فاسدة قبيح محض غير معذور الشرع ولا العقل
انكار الموجود وثبوت الحجج بعد ثبوتيته لا ينتفع الا بازالة المزيل واذا لم يوجد المزيل فهو باق الى نفيه وكيف
لا يعتبر مع ان كفر الابوين يبادي على الكفر الاولاد فهم كافرون تبعا لهم فكفرهم على سبيل القصد معتبر
على الطريق الاولى وفيه ما فيه وفي الحاشية انا لم نسمع القدر لان الكلام في الصبي العاقل المؤاخذ
بما علم المواحد ويلزم الخصم بالذي ينبغي ان التي هو انهم لا يستحقون العذاب لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا والرسول الرسل الى عليهم وقد مر سابقا فتذكر فيتبين انه تفريع على الصحة

وحاصله ان الكفر لما اعتبر بحيث لا يرد له فلو ارتد وتحته امراة مسلمة بينت له لان الارتداد منوق ويحرم
الميراث اي ارتداد العباد بعبيد خلافا للشافعي ورواية ابو يوسف فان قلت ان الصبي محل الرحمة فالجواب
ظاهر فان معناه ان علينا ان نعطف عليه لان الحكم اثبات ترفعه عنه فان قيل بامعنى
البينونة اي ارتدادها انما حرمت عليه فلو باشر الخلوة بعدما لحق المذمة والا فلا
التحفت بالاحتجاب فهي اي كانت كاملة البدن والعقل عليها ان لا الطبيعة اي طالع عنت
زوجها عصمت والزوج بعد البلوغ لا يحل له الوطء ودوجبه وعظ الناس الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر اي عليهم ان يمنعوا الزوج من ان يتسلط معها اسباط الازوجين فان قلت لو كان
ارتداده صحيحا لوجب ان يقتل لان حكم الردة ذلك والتالي باطل لانه يحبس حتى يموت ولا يقتل
اجاب بقوله وانما لم يقتل بل قيد لانه اي لان القتل ليس بجزاء الارتداد بل بالحرابة ونحوها ان
الصبي ليس من اهلها فان قلت انه تعليل في مورد النص قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه رواه صاحب الهداية وايضا ان الكافر ان
صالحنا اي لا يحارب فينبغي ان لا يجوز قتله فان العلة لقتله من البين وان جعلت العلة الكفر او
الردة فهو مع كونه متعقبا اي جواز كون الصبي جائز القتل خلاف المقصود بل يرجع الى مذهب الشافعي
قلت قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان فقد روى البخاري ومسلم
ان النبي صلعم نهى عن قتل النساء والصبيان وقد روى ابو داود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال انطلقوا باسم الله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امراة ولا تغلوا
وضموا غنائمكم واصلحوا واحسنوا ان الله يحب المحسنين وفي هذا المعنى احاديث كثيرة وقد علم منها ان
منشاء القتل هو الحراب فالصبي خارج من ذلك العموم لو جيء الا على ان الحرام والحلال اذا
اجتمعا غلب الحرام والصبي قد وقع منصوصا منهيا عن القتل فالخاص اذا تعارض العام يخص العام

يخص العام فان قلت ان الكتاب الا انما يخصه الحديث ما لم يتواتر وفي تواتر ذلك الحديث نظر بل لا تواتر
فان المتواترات معدودة بعد والسير وقد صح انه رضي الله تعالى في بحث السنة قلت ان الكتاب
قد خص منه تقاد يقتل من اعطى الجزية وهو صاغر والراهب والزمن ونحوهما مما يستحق بالمطلق فعارضه
الحديث [illegible] قلنا ان سياق نص على ان المامور بالقتل هو المحارب وليس المراد بالمحارب من
يحارب بالفعل بل اهله واذا الذين قد يخاف وهو منقض بلا الجات والنسوة [illegible] لا انهم
انهم النسب مقام المحاربة قوله يلزم ان لا يقتل من عهد على ترك الحراب قلنا الكفار ذو السلاح او
مبدانه من العقد ونحوها فلا اعتبار لتعهده فانه قد نقض عهد الله تعالى فلا يبعد منه ان ينقض عهد الانسان
الذي هو العبد والا فهو كالراهب فافهم فان قلت ينبغي ان يقتل بعد البلوغ اذا استمر على ردته
فان المانع هو العدم صلاح البنية للحراب وهو عدم البلوغ وقد ارتفع اجاب بقوله ولا بعد البلوغ
لان صحة اسلامه مختلف فاورث شبهة والشبهة دارئة للحدود فان قلت انه كافر مشرك وقتله
قد وجب قلنا انه مؤخر الى ان اعطاء الجزية فان لا تقبل البينة قال المصنف بحل المتن لكن لقائل
ان يقول ان الخلاف انما وقع في كونه معتبرا في الاحكام الدنيوية لعذر الصبي ولم يقع خلاف في وجوده
وكيف يقع فان عقل الصبي عبارة عن الاعتقاد فوجوده ثابت بلا خلاف غايته الامر ان الصبي
منع من اجزاء العقوبات واذا قدر [illegible] بالله بعد فوجد الارتداد انما هو بلا ورد له ولكن منع الصبي من
زمان معتقدها واذا بلغ فقد وجد الارتداد بلا مانع ومثله الجاهل الزانية لان المراد بصحة الاسلام
صحته في الاحكام الدنيوية واذا قد اختلف فيه فاورث ذلك في القتل كان يقدر جاه عليهما وبعد في الكلام
نوع فان خلاف الغير لا يمنع من اجزاء الاحكام والا لزم ان لا يكتفي في اثبات الحج فيما اختلف في
[illegible] فاذ قد القى صاحب المذهب ان الاسلام صحيح من كل وجه فاعتراض الكفر ردة فلم لا يقتل
بعد البلوغ وقوله ان عرض الشبهة بلا الحد قلنا ان الخلاف ليس بشبهة ولو كانت لوجب ان

لا تقطع يمين من سرق ثم هلك في المسروق اذا استهلك فانه ليس بمال معصوم عندنا فيقع الخلاف في كونه
سرقة موجبة للحرام [illegible] ان لا تقطع عند الكل بل يجب ان لا يثبت الحد بخبر الواحد فانه قد اختلف في كونه
موجبا للحرام لا بل الظاهر ان الشبهة المعتبرة في درء الحد هو ان يكون الموجب مترددا بين الوجود كما في
المعتوه مثلا او ان يحدث اشتباه في ان هذا موجب له او لا التعارض في الادلة او
شئ منها الا ان يقال ان صحة الاسلام والردة مما ليس بمتفق عند صاحب المذهب فيقع فقد حصل
الشبهة فالاولى ان يعلل هذا التقدير ان يقتضي عدم لزوم وجوب القتل في الصبي بانه لا يجب له الا بان الصبي
قد منع للضعف البشري الا من الحراب فافهم والقسم الثالث من حقوق الله تعالى وهو الدائر بين الحسن المحض
والقبيح المحض كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت كل الاوقات
المعينة له دون وقت اخر كوقت الطلوع والغروب والاستواء فهي ساقطة عنه اي الصبي في بعض الاوقات
وحكمه في حق الصبي انه يصح مباشرته للثواب والاعتياد فالاعتياد انه لو باشرها [illegible] من عند الله
من فوائد الاخرة ومن الدنيا وهو الاعتياد فانه يحتاج عند البلوغ الى مؤنة التعلم فيقع في الحرج فان البلوغ يحتمل
ان يحدث في وقت يضيق عن التعلم ثم الصلوة وفوائد الاعتياد غير عديدة ولا عهدة اي لا لزوم عليه اي الصبي
فان اللزوم تكليف وهو لا يقبل فان قلت ان بعض العبادات ليس مما يحتاج الى الاعتياد كالصيد مثلا
قلت لم يرد ان الثالث على انه يصح منه للاعتياد بل الذي تعين لصحته الثالث هي الثواب [illegible]
كانتا [illegible] اصحها وخفي الاخر او خفي اصحها [illegible] الثواب عام والاعتياد خاص
فما يحتاج فيه النية واذ قد صحت بلا لزوم فلا يلزم تلك العبادة بالشروع فيها حتى كما هو شأن البالغ فانه بالشروع
يلزم الاتمام حتى لو افسد [illegible] ولا يلزم القضاء بالافساد وكما هو شأن البالغ فانه يلزم القضاء بالافساد
وهذا عندنا واما الشافعي فلا يرى الوجوب بالشروع فلا قضاء ولا يلزم القضاء جزاء محظور احرامه فان الكفارة
الجزاء انما هو بسبب الوجوب [illegible] اذ ما هو قربة الاولى في حق الصبي [illegible]

على بخلاف ما كان ماليا كالزكوة فانه لا يصح منه اي من الصبي لان فيه ضررا وفيه نظر ظاهر فان ثبوت الضرر
لا يمنع الوجوب في المال كالمؤن والصلات وبه قال الشافعي رح وتمسكه الحديث قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم حين خطب الناس الا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة
رواه الترمذي فالظاهر ان نقول ان الحديث قد طعن فيه قال احمد بن حنبل ليس بصحيح ورواه
الدارقطني لطرق اخرى لم يعرف لضعفه وقد ضعفه الترمذي ايضا والقياس على النفقة ونحوها
غير معقول فانه عوض عما انتفع هكذا في فتح القدير مع تفصيل لا اتم منه فقد ظهر مما سبق ان الصبي ليس
بمحل الوجوب فلا يجب واذ لا يجب عليه في الشرع في المال فينبغي ان لا يصح الشارع بها الا لحجاب
والا لضعف لسوء فهمه في غير موضعه وليفوط فلا فائدة في الولاية فلا يجب عليه فلا يصح ايضا فافهم والرابع
وهو حق العبد الذي فيه نفع محض ولا ضرر فيه اصلا كقبول الهبة فانه ظاهر لو قيل فيه نفع دخول المال
في الملك ولو لم تقبل لم يدخل واتفاد الفرق ظاهر وحكمه انه يصح مباشرته منه اي من الصبي بلا اذن وليه
لانه نفع محض وحديث المرحمة على الصغار والتودد مودته قبل بلاؤه ظاهر وعلى ان الاعطاء له
والاطعام مندوب اليه ولا يتصور الا بقبوله واشتراط الاذن مما توقع في الحرج والقصور
في المرحمة وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهب لابن عباس رضي الله تعالى عنه لنبأه
فقبله وايضا ظاهر ان اشتراط حضور راي الولي انما اعتبر للقصور عقله فلو فتح باب الضرر فلا ولي
الا في حق كونه بدونه لما له الصرف الى غير المعروف وظاهر الصبا انه انما يتبع فيما
يحتمل النفع والضرر او هو ضرر محض في الاعتداد واما النفع المحض فلا حاجة فيه الى الولي ولذلك اي لكونه
محل الاجرة يجب اجر الصبي المحجور مع بطلان العقد اذا كان حرا وجه البطلان ان عبارة الصبي كلا
عبارته فيما يتردد بين النفع والضرر كما مر حتى والتقييد بالمحجور لان المأذون عقده صحيح بلا شبهة
انه حضرة له راي الولي وينبغي ان يجب اجرة بالغا ما بلغ لان العقد قد بطل والصبي ليس من بطل

حتى يكون من المطلوبين فلا بد من الفرض له فهو قيمة للثمن فيعتبر ان بلغت المسمى فقط وكذا ان
انتقصت وان ازدادت فلان الزيادة انما تستحق في الاجارة الفاسدة لانها خطر باعتراف
العاقدين فانهما لما اتفقا على القدر الناقص فقد اتفقا على ان لا زيادة والحظ من الصبي لكن
يصح لانه نفع محض فيجب بالغة ما بلغت ولم يصح ان بطلان العقد باي وجه بل انما
بل على الصحة فانهم قاسوا على اجارة العبد المحجور حيث يجب بالاطلاق اجارة والفقه انه عقد
من اهله في محله فيصح اما الصدور من الاهل فلان الكلام في الصبي العاقل ولذلك لو اذن له الولي يجوز
مباشرته فهو من اهل العبارة واما الصدور في المحل فهو ظاهر وانما الفساد لرعاية جانب الصبي وهو
معنى الفساد ولعله اراد بالبطلان ما يعم الفساد واما العبد اذا آجر نفسه بغير اذن المولى فيجب له الاجر
بشرط السلامة اي سلامة العبد للمولى فلو هلك فالقيمة لا الاجر وحاصله ان العبد المحجور ان آجر بدون
اذن المولى فان وصل الى المولى حيا صحيحا فالواجب الاجر لان الاجارة قد صحت لان العبد
ممنوع عن التصرفات فلم يصح عقده كالصبي الخ والله تعالى اعلم ولا يجد العمال الفعل فان مثل
البيع اذا فسد وهلك فانه تجب القيمة وكذا ههنا تجب قيمة العمل بالغة ما بلغت اي يعتبر العدم التجاوز
عن المسمى وان لم يصل كذلك فالمستاجر غاصب بسبب الغصب ان هلك المغصوب تجب القيمة
فكذا ما نحن فيه واما الولي فيقبل الغصب فلذلك تجب الاجر غير مقيد بقيد السلامة ولا يخفى ان الفصل محل
للزحمة اي حتى الرضخ وهو ما دون السهم عدم جواز شهود القتل بدون الاذن بالاجماع
بعدم قبول بينة ذلك واما اذا حضره راي الولي فيجوز شهود الذمة وقد روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه كان لا يسهم للنساء والصبيان ولكن يرضخ لهم في الهداية والكافي وهو
اتى العبد بما الذي هو المفرد فقط كالطلاق ونحوه كالعتاق فانه لا يقع فيه اصلا فلا يملكه ولو باذن الولي
كما لا يملك على غيره وحاصله انه اذ هو ضرر محض لا يصح من الصبي سواء اذن به الولي او لا لعدم الصحة فقط

الصحة منه فقط والمعدوم الصحة مع الاذن فلان ولاية الولي نظرية واذ لا نظر فيه فلا اذن وعنه بيان
ذلك انه علم انه لا يملكه على غيره فلو طلق لا يقع وقال شمس الائمة زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع
اصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح ولا
ضرر في ملك النكاح للصبي وانما هو في الايقاع فهو المدفوع عنه ولا يلزم منه ان يدفع عنه
الملك فان قلت فلا فائدة فيه قلنا بل فيه فائدة واليه اشار بقوله فلو تحققت الحاجة اليه
اي الى ايقاع الطلاق لدفع الضرر بان كان المعاشرة معها مضرة بحاله كان الايقاع صحيحا كما
ذكر انه ان اسلمت وابى الزوج فرق بينهما وهو طلاق وكذا ان وجدت مجنونة او عنينا
فرق وهو طلاق عند بعض المشايخ فان قلت ان الاقراض فيه ضرر ظاهر فانه ازالة اليد مع انه
لا نفع فيه بوجه فينبغي ان لا يجوز للقاضي فكذلك اجاب بقوله وانما يجوز اقراض القاضي ماله من المطل
الى الغني لانه اي الاقراض حفظ مع القدرة على الاقتضاء لعلمه بخلاف الاب الا في رواية وحاصله ان
الصبي محجور نظرا له والاصل لابد في امره وهو الاولياء والقاضي والاقراض من القاضي حفظ فان علم القاضي كاف
[illegible] الحكم ومع ذلك قدرته على الاستيفاء ولو كان محفوظا في يد الصبي او القاضي فلو هلك هلك من ماله
بخلاف الاقراض فانه لو جحد لا ينفع جحوده لاحاطة علم القاضي بخلاف الاب فانه لا يقدر على الاقتضاء
وبخلاف اقراض القاضي من الفقير فانه لا يمكن الاقتضاء والولاية كانت نظرية وفيه لا نظر قال المصنف
بحل التبيين انه ينبغي ان لا يفتى بالاجراء بعلم القاضي وقال الشيخ السعداد في شرح البزدوي ان الاحتمال
[illegible] فان المال ربما يتوى بموت المديون مفلسا او معلسا واجاب بان موت المديون
[illegible] خلاف الظاهر اذ الظاهر في كل شيء بقاؤه انتهى وقال المصنف بحل المتين انه مواخذ على
فان حاصل الاعتراض المنع على ان الاقراض من باب الحفظ فان فيه احتمالات منها ان يموت مفلسا او
مفلسا ومنها انه يموت القاضي بلا اقتضاء ومنها انه يبقى حيا لكنه يصير مفلسا او معلسا ومنها انه ينسبه القاضي

ومنها انه يباشر ومنها انه ينفذ القاضي للاقتضاء وهي ان ينفذ هذا القضاء على اهمال خبر ليس مع انه منسوب بقصد
المملوك هلاك في ماله وكذلك الاقراض خبر ليس مع كونه منسوبا بخلل وكان الهلاك غير ظاهر وكذا هذه العوارض
ولو اعترت للاب باب الولاية ولكن ان القاضي له ولاية الاقراض مع الحجر في التصرف كذلك الاقراض فانهما
يباشر ويأمن بخلاف الاب فان فيه ضرر ابتداء لكنه موهوم ثم ينبغي ان يجوز له اذا لم
الاقراض بعد دليل فان التوى موهوم ح فافهم والسادس وهو الحق العبدي الذي هو دائر
بين النافع كالبيع والاجارة ونحوهما كالنكاح والكتابة من المعاوضات ففيهما نفع اذ فيهما جلب العوض
في الملك ولم يكن قبل مسبوق باحتمال ضرر فان اصل المال ربما يكون نافعا فيطلب العوض في غير
موضع وايضا يحتمل ان يكون المعاوضة بغبن فاحش فلا يملكه الصبي ولذلك اضيفت الاحكام
التي هذه الى اوليائه فبانضمام راي الولي يندفع هذا الاحتمال لانه يحصل نصاب التمييز التام فيملك
الصبي ذلك التصرف معه اي مع الولي ثم عند ابي حنيفة رح لما انجبر القصور بالاذن من الولي كان كالبالغ
فيملك بغبن فاحش مع الاجانب كالبالغ ومع الولي في رواية وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد لا يجوز
وقولهما اظهر وهو قول الشافعي ايضا وحاصل قول ابي حنيفة ان الولاية انما ثبتت لانه قاصر العقل غير مهتد
في التصرفات ولذا علم الولي انه مهتد فيها فاذن له بعد صيره بالغا وجعله قائما مقام نفسه فقد زعم انه
كنفسه واذ هو والبالغ سيان يصح لهما ان يبيعا بغبن فاحش فيصح اصل صلاح البالغ لا مانع ثم انه ان
باع مع الاجنبي فلا تهمة فيجوز وان باع مع الولي فيتهم ان الولي قد ادفع في الغرور فالاذن قد
التجى العدم فان الولاية كانت نظرية واذ قد انعقد النظر فلا اذن فلا يجوز وفي رواية انه يجوز
فانه قد انجبر عقله وقال صاحباه انه لا يجوز له التصرف بالغبن الفاحش لان الولاية نظرية ولان الاذن
انما صح لانه راي ان عقله مهتد واذ قد باشر بالغبن الفاحش فقد اذن بالمضرة فلم يحصل المقتضي الولاية
ولذلك لا يجوز للولي البيع بالغبن الفاحش فكذا ان باشر بنفسه الثاني قع ولان الاذن بالنافع واما الاذن

وأما الإذن مطلقا فهو مفض إلى إهلاك ماله وما يثبت الولاية إلا للحفظ وقال الشافعي
كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارة الصبي فيه كالإسلام والبيع وما لا يكون تحصيله
له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار أحد الأبوين لأن من كان موليا عليه لا تصح
عبارته لأن الأول مبني على العجز والثاني على القدرة وهما متضادان قال في الكشف
للمنار لا فقه فيه إذ لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك
المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة أخرى وإنما المنافاة لو تحققت في حالة واحدة ونحن إذا
جعلناه مسلما بإسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون مسلما تبعا لا يكون مسلما بإسلام
نفسه ومن العوارض على الأهلية السفر كالصبي وغيره فأراد المصنف أن يشير إلى تنبيههما فقال مسئلة
سفر المعصية لا يمنع الرخصة المتعلقة به عندنا خلافا للأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى
كالسفر الواقع من العبد المتمرد وسفر الباغي وسفر قطاع الطريق فنحن نقول إن العاصي بسفره لا يقصر الرباعية
ولا يفطر ولا يمسح ثلثة أيام وقالوا ليس له ذلك بل يتم الرباعية ويصوم البتة ويغسل الرجل كالمقيم لنا
الإطلاق أي إن النصوص الواردة في باب الرخصة متعلقة بالسفر مطلقة عن قيد الطاعة
والمعصية فلا يجوز تقييده إلا إذا كان المقيد مثبتا وبالمعاني الراجحة أما عندنا فظاهر لأن التقييد الذي
بالسنة زيادة ينسخ الإطلاق على ما يجيء إن شاء الله تعالى في باب النسخ وجرى إشارة إليه
في باب المطلق والمقيد والناسخ لا بد أن يكون مساويا كما سيحقق إن شاء الله تعالى وأما عندهم فلأن
التقييد وإن لم يكن نسخا لكنه صارف عن الظاهر ولا بد له من قرينة في الدرجة وإن لم يسلموا هذا الأصل
فلهم بإثباته وموضوعه غير هذا الموضع وأما إن النصوص الواردة مطلقة فيشير إليه بقوله قال الله تعالى فمن
كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال تعالى وإذا
ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة وفي صحيح المسلم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه

فرض الله الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين ورواه الشيخ ابن همام في فتح القدير
عنه عن ابن عباس اربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة وقال رواه الطبراني
بلفظ افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في السفر كما افترض في الحضر اربعا وروى ابن
ماجه عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عمر رضي الله تعالى عنه قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الاضحى
ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم
واخرج الطحاوي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله تعالى عنهما قالا اذا قدمت بلدة وانت
مسافر وفي نفسك ان تقيم خمسة عشر ليلة فاكمل الصلوة بها وان كنت لا تدري متى تظعن
فاقصرها وقال محمد حدثنا ابو حنيفة حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال اذا كنت مسافرا
فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوما فاتم الصلوة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر وعن
ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة
السفر وزيد في صلوة الحضر رواه الصحيحان كذا في صحيح البخاري وصحيح مسلم وفي الهداية عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها وفي هذا الباب احاديث اخر قالوا
الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية كالسكر وحاصل الاستدلال بوجهين الاول ان العاصي
بسفره عاص بالتزام السفر بل سفره معصية وكل معصية لا تفيد الرخصة اما المقدمة الاولى
فظاهرة لان الكلام فيه واما الثانية فلان الرخصة مشروع تخفيفا عند وجود سبب الرخصة
والمعصية ليس لها صلاحية سببا مقتضيا للتخفيف والثاني القياس على السكر فان شرب المسكر معصية
ولا يستحق الشارب التخفيف حتى يعتبر طلاقه وعتاقه كما عرفت سابقا مع انه زائل العقل
مثل الفاقد الادراك كالنائم وليس السبب فيه الا المعصية وكقاطع الطريق فانه لا يصلي صلوة الخوف
اذا كان خائفا عن العامل وعبارة الكتاب ظاهرة في ان الاول واحد منهما ليست المعصية

المعصية اياه اي السفر وحاصله منع ان السفر معصية بل المعصية مجاورة للسفر فالاباق وصف
وصف قطع المسافة من مرحل الى مرحل وهو وصف انه متمرد من سيده ومخالف لامره والاول ليست
بذلك لو كان مسافرا وطلب الاجازة من السيد او تاب لا معصية له اصلا والثاني انه لو اقام
عند طلبه ولم يسافر كانت المعصية السفرية متحققة فقد علم ان السفر في نفسه
ليس بمعصية وانما هو مجاور لها نهارا كالصلوة في الارض المغصوبة فان الصلوة التي هي عبارة
عن الذكر مع القيام والقعود ليست بمعصية في نفسها بل هي خير محض وانما جاورها شغل
ملك الغير بدون اذنه وهو معصية فالمجاور قد ينفك عنها سببا النية فان الاشتغال بنفسها ينال
فكذا ههنا بخلاف السبب المعصية كالسكر بشرب المسكر الحرام كالخمر فان نفسه معصية وهو سبب
للسكر فهو سبب عين المعصية لان سبب المسبب سبب فلا ينفع في سقوط الخطاب وكذلك قطع الطريق
فان نفسه معصية وهو سبب لعروض الخوف وهو سبب نزول المعصية فيلزم ان يكون الموصفة سبب
نزول الرخصة بخلاف الرخصة المتعلقة بالسفر فان قاطع الطريق انما استحق رخصة الافطار
والقصر بسبب السفر وهو ليس بمعصية واما صلوة الخوف فانما هي بسبب اشتغاله بقطع الطريق الذي
هو معصية فان قلت لم لا تقولوا انا نريد بالمقدمة الاولى ان السفر معصية مطلقا كان
كونه معصية بالذات او بالعرض ولا شبهة لاحد في تحقق هذا المعنى فلا مجال للمنع فيه او
تقولوا ان السفر علة ثابتة المعصية فان الباغي يقصد بسفره البغي وهو معصية والآبق
يقصد بسفره الغيبة عن السيد وهي معصية وكل فعل يقصد به المعصية يجب ان يكون في افادة
تلك المعصية غاية له لا يستحق الرخصة به واما الصلوة في المكان المغصوب فليست من
هذا القبيل مع ان من المخالف احمد وهو ينكر صحة تلك الصلوة قلت نمنع المقدمة
الثانية فانه ليس كل مباح مجاور للمعصية لا يثبت عنه نعمة بل رب جائز في الشرع مجاور

لمعصية تشبيهاً بسبيل فانهت ومنها الصلوة في المكان المغصوب عند الجمهور والمتوضئ المشرف الا في
نهار رمضان وامثاله كثيرة والقضاء ان اريد العلم الفائتة فالقضاء يمنع الفائتة فان المعتبر هو سبب الفائتة
او الظاهر منهم فان الفعل الذي هو موصل الى المعصية و[illegible] مترتبة عليه في العادة ولقصد [illegible]
القضاء العهد في التشريع تشبيهاً لاقامة باب الترفه والتخفيف فانه يستحق اليسر في الامر [illegible]
لا يطيق فان التكليف بما لا يطيق موضوع قال تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها [illegible]
لتعدد النصوص كما قيد واقول تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق
جائز الا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذي بغير السكران بالاجماع وان لم [illegible] الترمذي
هذا الحديث قال حديث غريب [illegible] ابن عجلان الراوي ضعيف ذاهب الحديث فيه [illegible]
وقال الامام فخر الدين من اصحاب الشافعي رضي الله عنه انه من الحجج في هذا الباب قوله تعالى انما حرم عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم
فانه علق رخصة اكل المحرمات لعدم البغي وعدم المعصية فالعاصي بسفره ان اضطر فلا يحل له الاكل
لانه عاد فما اضطر واذا كانت هذه الرخصة التي تتعلق بالاضطرار متعلقة بهما فالرخص التي [illegible] الافطار
فانه متعلق بالسفر وان لم يكن فيه مشقة اولى بان يتعلق بهما والجواب [illegible] انه ليس المعنى ان من اضطر
وليس [illegible] اصلاً فانه لو كان هو متصل بالمضطر [illegible] فيحل له الاكل فالمراد ما في الكشاف فمن اضطر
غير باغ على الاكل اي غير متجاوز قدر الحاجة ولا عاد على آخر مثله [illegible] على الماكول [illegible] لا دليل
وقيل المعتصم [illegible] ان التقييد [illegible] والظاهر المنع والله اعلم فمن اضطر غير باغ على الاكل
اي لم يفعل فعلاً مفضياً الى الاضطرار والاعادة وليس [illegible] عند احد المشركين [illegible] في الاضطرار
[illegible] فيه بدليل مسألة المؤاخذة بالخطاء في الآخرة جائزة عقلاً خلافاً للمعتزلة فانهم يقولون ان
المؤاخذة بالخطاء لا تجوز ولا يليق بحكمته تعالى لنا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وفيه سؤال [illegible] رفع المؤاخذة

رفع المؤاخذة عن الخطاء فقد لزم منه ان الخطاء مما يصح فيه المؤاخذة فانه لو لم يصح كان هو الا بما يستحيل
والسؤال بما يستحيل باطل عمن يعلم الاستحالة ضرورة فان قلت ان هذه مقولة العباد ويجوز ان
… بالاستحالة قلت انه وقع في مقام مدحهم قال تعالى امن الرسول بما انزل اليه من
… كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا
غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا
والظاهر منه ان الرسول داخل في جملة … فيرجع قالوا اليه ان مدحهم … هذا السؤال وقع
منهم … وقال صاحب الكشاف ان المعنى ربنا لا تؤاخذنا بالخطاء والنسيان الكائنا
فلنقض المؤاخذة يعني ربنا لا تؤاخذنا بالشيء فيظهر نا عن المؤاخذة بالكلية وان كنا خاطئين و
ناسين … انه … فكان محال نفسه المطلوب قلنا المؤاخذة بالجناية وهي بالقصد
ولا قصد في الخطاء فلا جناية فلا مؤاخذة وهو المطلوب قلت ان المؤاخذة في الخطاء ليست لان
نفس الخطاء معصية حتى يرد ما قالوا بل المؤاخذة لعدم التثبت وقلة الاحتياط الواجب فالخطاء متضمن
لترك الواجب وفيه جناية فالمؤاخذة صحيحة وقال الله المعتصم … ثم قد رجع الى النزاع اللفظي فانه
ظهر منه ان نفس الخطاء ليست مما يؤاخذ به قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء
والنسيان وهذا مما لا ينكره المعتزلة واما ترك التثبت والاحتياط المفضي الى الخطاء فهو مؤاخذ به
فيرجع المسئلة الى ان تحصيل المبادي المفضية الى … في الخطاء هل يؤاخذ به او ان ترك
الاحتياط وجعل النفس مسامحة مساهلة حتى وقعت في الخطاء مما يؤاخذ به وهذا ايضا مما لا ينكره المعتزلة
قال صاحب الكشاف فان قلت النسيان والخطاء متجاوز عنهما فما معنى الدعاء بترك المؤاخذة بهما
قلت ذكر النسيان والخطاء والمراد بهما ما هما مسببان عنه من التفريط والاغفال الا ترى الى قوله
وما انسانيه الا الشيطان والشيطان لا يقدر على فعل النسيان وانما يوسوس فيكون وسوسته سببا

فشرط الذى منه النسيان الا ان فيه شبهة العدم فلا يواخذ بحد ولا قصاص يعنى ان الفعل الواقع على
سبيل الخطاء افضل العبد عن قصد فكان الفعل منه فيه شبهة العدم فلو شرب خطاء او زنى باجنبية
يظن انها امراته او قتل بان قصد الصيد فوصل الى المسلم لا يواخذ بحد ولا القصاص لان الحق ما يندرئ
عما يندرى بالشبهات ولذلك ترك اثبات الله تعالى موجبه لاثم فى الخطاء وعن ام المؤمنين
رضى الله تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادرأوا الحدود عن المسلمين
ما استطعتم فان كان له مخرج فخلوا سبيله فان الامام ان يخطئ فى العفو خير من ان يخطئ فى العقوبة
رواه الترمذى فان قلت قد قال انه قد روى عنها ولم يرفع وهو اصح قلنا ان المرسل من الاحاد
حجة عندنا وسنبينه فى باب السنة ان شاء الله تعالى وعن وائل ابن حجر قال استكرهت امراة
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فدرأ عنها الحد واقامه على الذى اصابها ولم يذكر انه جعل
لها مهرا رواه الترمذى وفى هذا الباب احاديث كثيرة دالة على ان الدرء فى الحد اولى ويصلح محلا
المتلفات خطاء من الاموال بيان المتلفات احتراز عن النفوس خطاء فان عدم التثبت
ودفع الاحتياط ثابت والضمان انما هو ضمان المحل فيجب ويقع طلاقه اى طلاق الخاطئ قضاء وديانة
واما فيما بينه وبين الله تعالى فهى امراته هكذا فى الحاشية خلافا للشافعى فانه يقول ان طلاق
الخاطئ غير واقع لان اعتبار الكلام بالقصد ولذلك لا يقع طلاق النائم والمجنون وقال الله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذى وقد عدم وقد عدم هو ولم يوجد
القصد فى طلاق الخطاء كما فى النائم قلنا العقل من صفة القضاء خفى فاقيم تمييز البلوغ مقامه
بخلاف النوم وحاصل ان الكلام فى الطلاق الواقع عن البالغ واذ قد صدر عنه مع ثبات العقل
فالظاهر قد صدر عنه مع الاختيار والقصد فان الشارع فى تكليفات البالغين العاقلين فذلك واما

ذلك اذا العقل عن معناه والصدور بالقصد فاذا خفي فلو ادير الاحكام على حقيقة العقل والاطلاع كان باب
اجراء الاحكام في عالم القضاء فان الشهود ربما يكذبون والمتور ربما يكذب القضاء والتحري بالاخرة في الاستبداد
على الاطلاع على حقيقة الامر الواقعة في نفس الامر مشكل ولذلك لم يدر الشرع الاحكام عليه
بل على اقامة الدليل مقام المدلول وظاهر حاله دليل على انه صدر منه بالقصد ولذلك لم يخرج
عن الرحمة فيما بينه وبين الله تعالى بخلاف النوم فان الحالة هناك تدل على انه لم يصدر
عنه بالقصد فاعتبر عدمه وقال المصنف بحسب المتين انه لو دل دليل على انه ما قصد او اقر بالقصد عنه
وقد علم بالعيان والمشاهدة انه صالح لا يكذب فيجتنب عن القبائح فينبغي ان لا يقع في القضاء ايضا
والله اعلم بالسرائر مسئلة من العوارض المعترضة على الاهلية الاكراه فشرع في احكامه
فقال الاكراه ملجئ وهو اي الاكراه الملجئ الاكراه بما يفوت النفس كالاكراه على القتل او العضو
عطف على النفس كالاكراه على القتل بكسر رجله او قطع يده وغيره اي غير الملجئ يعني ان الاكراه على نوعين
الاول الاكراه الملجئ والثاني الاكراه الغير الملجئ فالاكراه الملجئ ما سمعت وهو اي الاكراه الغير الملجئ غيره
اي غير الاكراه بما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب اي كالاكراه على شيء من الافعال
بالحبس والضرب او اتلاف الاموال ويحتمل ان يكون منا الغير الملجئ وهو اي الاكراه لا يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه مطلقا اي الاكراه الملجئ وغير الملجئ كلاهما لا يمنع تكليف المكره بما
اكره عليه وبنقيضه فمن اكره على ترك الصلوة بالقتل او الحبس لا يخرج عن التكليف حتى التحق بالمجنون
او المجنون بل الصلوة واجبة والترك حرام وقال جماعة يمنع في الملجئ دون غيره يعني ان الاكراه
الملجئ مانع من تكليف المكره وغير الملجئ غير مانع ما اكره عليه فهو الذي اختاره صاحب الاحكام وظني انه
مذهب الشافعي فانهم لا جعلوا المكره كالمرتعش وقال صاحب الاحكام انه وان جاز ان يكون مكلفا
لكنه امتنع شرعا وقالت المعتزلة ان التكليف في الملجئ ممتنع وممتنع القضاء في غيره اي غير الملجئ في

المكره عليه وفيه نقض مثاله انه ان اكره على ترك الصلوة لغير الالجاء فالترك غير مكلف به واما الصلوة
فهي مكلف بها لما ان الفعل ممكن في نفسه ضرورة انه ليس بممتنع والواجب كذلك والفاعل متمكن من
الفعل وكيف لا يكون متمكنا وهو يختار اخف المكروهين فان المكره على القتل بالقتل دائر بين حياة نفسه وحياة
غيره وحياة نفسه اخف عنده فيختاره وكل فعل ممكن في نفسه ومن الفاعل فهو واجب الاقدام احسن
للتكليف الا انه القدر وقال المصنف رحمه الله تعالى انه ليس لقائل ان يقول ان التكليف كما مر في باب الحكم
لا يشمل المكروه والمندوب والمباح فهو منحصر في الواجب والحرام فنقول ان يكون الفعل ممكنا في
نفسه ومن الفاعل لا يقتضي ان يكون واجبا بل يجوز ان يكون في حق المكره مباحا كالافطار في صوم رمضان
للمسافر فانه كان حراما وبالاكراه صار مباحا الا ان تناوله ممكن والتناول متمكن منه فلم لا يجوز ان يكون
الفعل غير مكلف به ويكون من قبيل المخير فان المراد بالتكليف توجه الخطاب فنحن نقول ان الخطاب
متوجه اليه والى الغير مالم يتوجه الخطاب على التفصيل المذكور في الكتاب وميل على ما في البديع في تحرير
مذهب الاصحاب فعلى ما ذكره المصنف وقال في تحرير الدليل لانه مبتلى بين فرض وحظر واباحة ورخصة
على انه يمكن ان ينفي ان قوله ولهذا قد يفترض من باكراه على كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فيأثم بتركه
من غير دليل اي ومن الدليل ان الفعل المكره عليه في اختيار العبد قد يفترض ولو كان في غير الاختيار
لكان من قبيل الاضطراريات وفيها لا افتراض ولا وجوب وانما كان شرب الخمر في حالة الاكراه
الملجئ واجبا فان الله تعالى استثنى حالة الاضطرار عن الحرمة وحكم المستثنى ضد حكم المستثنى منه
فيكون مباحا وقد قال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففي اختيار الاجتناب مع كونه في الالجاء
الى المباشرة الفائتة في التهلكة فيكون المباشرة واجبة وقد مر في باب الرخصة ولذلك قد يحرم ما اكره
عليه كما اذا اكره على قتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما بالقتل او بالقطع او الضرب فان قتل المسلم حرام على
المكره كما كان من قبل فيستوجب على الترك لانه اختار اداء الواجب وبذل النفس على المعصية وكل من هو في شانه فهو مجاهد

ومباحا

بل يجوز له

فهو اجود وانما كان القتل حراما لان قتل مسلم غير متعين لحرا صلاته ودليل التحريم قائم مع ان الاباحة
الكاينة منتفية ولا ضرورة فيها فانه لا يترجح احياء نفسه على اماتة غيره مع ان في الصبر عن الفعل ثوابا شبيها
بثواب المجاهد كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر ويمكن ان الاكراه على قتل المسلم كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان في ان
في الترك ليس نقصان الاجر والفعل [illegible] حتى يكون حراما فلذلك قد عرفت ان الاجراء
مباح كما مر وحاصل [illegible] من مسائل باب الحكم فتذكر وقال المفصلون ومنهم جماعة فان [illegible]
من الملوك وغيره وهو الذي مال اليه الاصحاب [illegible] المستمرة ان القول قالوا الامر [illegible]
[illegible] المكره على واجب الوقوع وضده ممتنع لانه مضطر في الايقاع حيا لنفسه [illegible]
والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف بها اي بالواجب والممتنع محال
فالتكليف بالمكره عليه محال وهو المطلوب قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب وضده
ممتنع فانه ظاهر ان المكره يتمكن من الفعل [illegible] لانه بعد الاختيار والايقاع [illegible]
التهلكة فالايجاب فيه ان كان في الشرع فانه قد [illegible] الايقاع في التهلكة او بالعقل فان المكره
ملجأ الى الفعل ومن عادة الحيوان ان يحب حيوة نفسه وسلامة عضوه بالفعل فالوجوب جاء
باختياره الفعل وامتناع الضد ايضا جاء من الشرع او بالعقل والايجاب والامتناع بالشرع
او بالعقل لا ينافي الاختيار بل [illegible] لا موجب فتأمل ولو كان منافيا لم يتحقق التكليف
فان الواجبات واجبات بالشرع ثم تجب بالعقل وكل منهما مناف للاختيار فان
قالوا انه فرق جلي بين الصورتين فان في صورة الاكراه الداعي غيره وفيما اوردت الداعي
ليس الا هو قلنا لا يكفي هذه التفرقة فان الكلام في ان الوجوب والامتناع الذين في صورة
الاكراه ليسا بمنافيين للاختيار وهو ثابت والفرق [illegible] فيه [illegible] قالت المعتزلة [illegible]
ان [illegible] وانما [illegible] فانه [illegible] فما اكره عليه [illegible] التكليف [illegible] اذا اكره على [illegible]

المأمور به فالاتيان بسبب داعي الاكراه لا الداعي الشرعي فلا ثواب عليه فلا يصح التكليف بخلاف ما اذا اتى بنقيض
المكره عليه فانه ابلغ في اجابة داعي الشرع وحاصل مقالهم انه لو كان مكلفا به فهو مباح او واجب او حرام
او مندوب او مكروه والواجب والمندوب لا يصح لان الاتيان بهما موجب لاستحقاق الثواب
ولا ثواب الا اذا كان الاتيان بالفعل الداعي الشرعي وللفقهاء الحرمة والمباح والمكروه [illegible]
فيها اجازة الترك وفي صورة الاكراه لا يعقل اجازة الترك فالاصح ان نقول انه دليل
بعض المدعى لانهم يقولون نفي الوجوب قلنا اولا لا نسلم انه لا ثواب قوله لانه الاتيان لداعي الاكراه قلنا
ان الثواب مبني على النية كما في انما الاعمال بالنيات [illegible] الفعل فيه خالصة فيثاب [illegible]
ثانيا صح التكليف بالفعل يقتضي المقدورية اي مقدورية الفعل والقدرة على الشيء قدرة على نقيضه [illegible] النقيض
اجلاء القول لهم ان التكليف بالفعل ثابت ثم لو صح لكان الفعل مقدورا وكل مقدور فنقيضه [illegible]
مقدور وكل مقدور يصح التكليف به توجيه الخطاب [illegible] في الكتاب [illegible] او هو معارض
جدلية بان نقول انكم قلتم ان الفعل مكلف به وكل مكلف به مقدور [illegible] ولا [illegible] الفعل ومكلف
ان الوجه يتوجه عليه ان نقول انه يمنع المقدمة القائلة ان الداعي داعي الاكراه فلا ثواب عليه [illegible]
مكلف وكل مكلف يستحق الثواب في الواجب ثم اعلم ان المقام اشرنا اليه قبل فانهم
الا ادعوا ان المكره ليس متوجه الخطاب فلا دليل على ما ادعاه بما قيل فيه انه لا ثواب عليه وهو لا
يدل على انه لم يتوجه اليه الخطاب بل يجوز ان يتوجه اليه خطاب الاباحة مثلا وان ادعوا ابا التكليف
انه ما فيه كلفة وهو الواجب فنزاعهم مع الجمهور لفظي او واحد وهو ان الجمهور قائلون بجواز كون
على المكره عليه [illegible] يرد عليه [illegible] في الكتاب قال المقدورية لا [illegible] الاخر
فيمكن الكف واجبا في صورة الاكراه على المكروه عنه كما في الاكراه على قتل المسلم ظلما فان القتل
حرام والكف واجب فيه [illegible] القتل كف مقدور ولم يقتض ان يكون واجبا فالحاصل مسئلة فرعية المسئلة

وبيان اقتضاء [illegible]

في هذه المسئلة اشارة الى عوارض عديدة كالصبى والعته والحيض والنفاس والسفر
والمرض فقال بالحرج موجود في الشرع اصلا عقلا الى الحرج العقلي ليس بمتحقق في الشرع والحرج
العقلي عبارة عن يكون العبد يشق عليه الفعل او يمتنع بحكم العقل كتكليف ما لا يطاق
فمما يعطف على عقلا والحق ان المعنى ان لا حرج في الدين اصلا وهذا الانتفاء عقلي
الحاكم بالانتفاء انما هو العقل كما يراه من يزعم ان التكليف بما ليس في الوسع لطلبه
عقلا او شرعا كما يراه مجوزو التكليف المحال لكنهم يقولون عنه بالشرع فهو الى الحرج
بما يسلك بعض ازاده كما من نفى الحرج وبعضها ناقص فان العاجز بكل وجه حرجه اشد
من حرج العاجز ببعض الوجوه كالمرض والمسافر وسائط الاحكام تحقيقا لعدم الحرج حسب ان من
له حرج شديد فهو يستحق اشد وجوه التخفيف والرفاهة ومن له حرج اخف فهو يستحق
التخفيف الاخف والتفاوت في التقدير الى الشرع والى هذا اشار المص فقال ولهذا
لم يجب شيء وجوب الاداء على الصبي العاقل لضعف بدنه وعدم كمال عقله وفي الايجاب حرج ولا كذا
والى المعتوه البالغ ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب شيء على الصبي فلم يجب القضاء على المعتوه
البالغ فان له ضعف العقل فلو وجب عليه لادى الى الحرج خلافا للشافعي فانه عنده يجب
الواجبات لكنها يسقط اداء بعذر الصبى كما قدم ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء
الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس عن الحائض والنفساء دون الصوم اي لم يسقط
قضاء الصوم لان الصوم في السنة واحد وهو الصوم الواجب في شهر رمضان و
من الضرورات ان تقع الحيض في ذلك الشهر وان وقع فالغالب ان لا يستوعب الشهر
الا الاكثر ما بين العشر والثلث فقضاء صيام معدودة من الثلث الى العشرة في [illegible] ليس
بصعب مع انه لا تتم عليها الايام تنشئ بخلاف الصلوة فان العادة المستمرة في الاكثر ان

الحيض يقع البتة في الشهر وزيادة على الثلثة وجملة صلوات الثلثة خمس عشرة وزيد عليها او
الكاتب فصار خمسة عشر في كل شهر فيحرج ليس في قضاء الصوم فلذلك لم يوجب الشارع قضاء
الصلوة واوجب قضاء الصوم عن ام المؤمنين عائشة انها جاءتها امرأة فقالت اتقضي الحائض
صلوتها فقالت لها عائشة احرورية انت ثم قالت كنا نسوة عند رسول الله فلا
نقضي ولا نؤمر بقضاء رواه جامع صحيح البخاري ومسلم ورواه في فتح القدير عن معاذة قالت سألت
عائشة رضي الله تعالى فقالت ما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة فقالت احرورية
فقلت لست بحرورية لكني اسأل قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر
بقضاء الصلوة عن البخاري ومسلم ولفظ الحديث المذكور في كتاب الحيض في البخاري اقرب
من الجامع وهذا يدل على ان الصلوة لم يجب عليها اصلا بخلاف الصوم فانه كان واجبا الا انه
بعذر انتقل الى عدة من ايام اخر وقال الشيخ ابن همام في فتح القدير ان اصل الوجوب منتف عن
الحائض لان تعلقه يستتبع فائدة وهي اما الاداء او القضاء وكلاهما منتف فانتفى الا بقضاء الا على
للحرج وهذا التعلق بها خطاب الصوم انتهى واما الصوم فالاكثر على ان وجوب الاداء ثابت
لتحقق السبب والاهلية والاصح انه لا وجوب اداء لانتفاء شرطه وهو الطهارة وعدم الفائدة فان قلت
انها وجوب القضاء قلنا قدر ان القضاء يبتني على اصل الوجوب هذا الكلام في الحيض واما النفاس فلطوله
للنص عن حرج الفاء والكلام في السنة واحد او لاجل ذلك شرعت العبادات كالصلوة في المرض
قاعدا او مضطجعا بمعنى الكلام وهذا لا يستطيع القيام فله ان يصلي قاعدا ويجعل سجوده اخفض
من ركوعه وان لم يستطع القعود فله ان يصلي مضطجعا لما روى عن عمران بن حصين
قال كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة فقال صل قائما فان
لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب رواه البخاري وامثاله الا اسلاما وزاد النسائي

وزاد النسائي فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن جابر ان النبي صلى الله
عليه وسلم عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه
فرمى به وقال صل على الارض ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض
من ركوعك رواه البيهقي والبزار ولاجل ان لا حرج في الدين انتفى الاثم في الخطاء مجتهدا
كما ذكر اهل الاصول في مبحث القياس ان الخطاء لا يفضي الى الاثم وسنذكره ان شاء الله
تعالى ولاجل ان لا حرج في الدين انتفى الاثم في النسيان ايضا لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان رواه في فتح القدير ولاجل ان
لا حرج في الدين سقط اكل الصائم ايضا فانه ان اكل الصائم ناسيا صومه لا يفسد عن
ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه
فانما اطعمه الله وسقاه رواه البخاري ومسلم وروي ايضا ان رجلا سأل رسول الله صلى الله
عليه وسلم اني كنت صائما فاكلت وشربت ناسيا فقال صلى الله عليه وسلم اتم صومك
فان الله اطعمك وسقاك وفي لفظ ولا قضاء عليك رواه الدارقطني في السنن وابن
حبان في صحيحه وروى ابن حبان ايضا عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال من افطر في
رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة رواه الحاكم وصححه هكذا في فتح القدير ولاجل ان لا حرج في
الدين خفف في السفر فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين القاء للتخفيف بتفسير المفصل على المجمل
لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه افرض ركعتين في السفر كما فرض في الحضر اربعا رواه الطبراني
فقد ورد الاحاديث في المسئلة القائلة ان سفر المعصية لا يمنع الرخصة فتذكر ولاجل ان لا حرج في
الدين شرع مسح الخفين ثلثة ايام عن امير المؤمنين علي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة
ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم والاخبار في ايجاب المسح مستفيضة ومن شاء فليطلب

من فتح القدير وقد قيل ان الحرج في الدين ثبت الرخصة بالشروع في السفر قبل تحققه وحاصله ان السفر
الذي هو سبب الرخصة سير ثلثة منازل والشي انما يجب بعد تحقق السبب الا انه يتحقق بعد
الرخصة فانه ان شرع في السفر وفارق بيوت البلدان فله الرخصة تحقيقا للعسر فيحقق اللدد وقد صح
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قصر العصر بذي الحليفة وعن امير المؤمنين علي رضي الله
تعالى عنه انه خرج من البصرة فصلى الظهر اربعا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين
رواه ابن ابي شيبة كذا في فتح القدير ولو اقام المسافر قبل انقضاء المدة صح الاقامة وترتب
احكام الاقامة ولو كانت الاقامة في مفازة مع انها ليست مكان للاقامة لانه دفع لها اي
للرخصة ولو اقام بعد تمام اي بعد الرخصة لا يصح الاقامة الا فيما يصح الاقامة فيه كالعمران من البلدان
فلا يصح في المفازة لانه لا يصح فيه الاقامة لانه رفع بعد تحققه وتقرره على ما في كشف المنار
اي السفر ما لم يتم علة لان العلة السفر مقدار ثلثة ايام ولياليها كانت نية الاقامة في غير موضعها
كالمفازة واذا سار ثلثة ايام ثم اقام في غير موضعها لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله
لاستحالة ايجاب الشيء في غير محله والمفازة ليست بمحل لاثبات الاقامة ابتداء فلا يصح نية الاقامة
فيها انتهى وقال المقدسي في شرح المتن ان السفر عهد في الشرع علة للتخفيف كالقصر والافطار قال الله تعالى
اذا ضربتم في الارض اي سافرتم فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة وقال الله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ثم قد علم بالآثار والاحاديث ان التخفيف انما هو المشروع
في السفر وهو اللائق بالحكمة فانه لو وقع التخفيف بعد الانقضاء لم يحصل فائدة لو توقف الاقامة بعد
السفر فلا اثر في حقه مثل قوله واذا ضربتم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية فلما ابيح
عليهم لحصول العلة لغسل تمام السفر لحصول الحكم منها الى المشروع للتفرقة فيما الآخر اي لحصل
المشروع واذا كان الاصل كذلك فنية الاقامة في المفازة الا كانت صحيحة فنظر ... على المشروع

[illegible]

على الشروع او على التمام سواء فينبغي ان تتم الصلوة ويكمل الصوم وان كان صحيحة وهو الاظهر فان نيتهما
وان كانت في اللفظ لكن لا اقامة في القلب فهو مسافر سواء عزمت النية على الشروع
او على التمام فينبغي ان يقصر ويفطر البتة في الحالين فافهم مسئلة من العوارض على الا
الرأي وفي هذه المسئلة بانه فعال العبد اهل التصرف فيه ملك اليد عندنا خلافا للشافعي وحاصل الخلاف
ان العبد محجور عن التصرفات التي هي حق المولى لا تنفذ من العبد اتفاقا فههنا لان العبد في
نفسه اهل الحال فهو والصبي على السواء ويقال للشافعي [illegible] لان العبد اهل الحال في نفسه لكنها لما كانت
مظنة لوقوع الضرر في حق المولى منع فهو اهل في نفسه كالبالغ الا انه منع من التصرف لحق المولى
وهكذا الحكم في الصبي اي اهلية كونه ذا يد صالحا للتصرف فيما لك [illegible] التصرف وكان الصبي باهلية التكلم اي
كون الانسان اهلا لان يتكلم والذمة اي كونه اهلا للذمة والذمة في الاصل العهد والمراد بها في
هذا المقام كون الانسان بحيث يصلح لنزول الاحكام والابتلاء والاول اي اهلية التكلم بالعقل
فان العقل اذا كان صحيحا سالما عن الآفة فهو صالح لان يتكلم الشيء او بفعل مقتضاه ويقصد به
الايجاب على نفسه وعلى الغير والاباحة لنفسه ولغيره وهكذا وهو اي العقل لا يختل بالرق وهذا اولى ان
جوهما اثره الملمح بقوله فقال ولهذا اي ولان العقل لا يختل بالرق بل يسلاسته وبحنلاته فيهما الرقيق
وغيره سوية بان كانت رواية الحديث بلا سماع للخلق ولو كان مختل العقل كان هو
المعتوه او المجنون او الصبي الغير العاقل سواء فينبغي ان لا يصح روايته كرواية هؤلاء والثاني
اي الذمة باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له فيهما متفقان ان لا [illegible] ويدل عليه قوله وليحققهما
[illegible] لحقوق تعالى كالصلوة والصوم لكن لبعض الحقوق التي فيها ضرر المولى قد وضعت عنه
كالحج مثلا وقد روى الحاكم باسناده عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة
اخرى [illegible] ورواه غيره مرسلا ومعناه ثابت [illegible] بطرق متعددة ولذلك الفاء يصح اقراره بالحدود والقصاص

وانما الحجر لحق المولى ولذلك لم يصح اقراره بالمال الا باذنه فكان الاذن فك الحجر ورفع المانع لا لاثبات الاهلية يعني ان العبد لما كان
في نفسه اهلا فامتناع التصرفات عنه لمانع وهو حق المولى فاذا اذن فقد رفع المانع فالاهلية الثابتة الاصلية الان قد ثبت
قالوا لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف سبب له ومسبب عنه اما الاول فلان الشرع وضع
سبب الشرع لطلب الملك فالتصرف سبب له واما الثاني فلان البيع مثلا لا يصح في ملك الغير فاذا لم [illegible]
فقد صار نافذ البيع فيه فالملك مسبب عن التصرف وسبب ايضا والتالي باطل وهو اهلية الملك لكن الاجماع
فان الكل متفقون على ان العبد لا يملك له اصلا وكل ما في يده فهو ملك سيده ولهذا الفقد قد ثبت انه
اهلية التصرف فان بطلان التالي دليل بطلان المقدم تقريره انتفاء اهلية ملك البيع وانتفاء [illegible]
واذا لم اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا
وحاصله ان ملك اليد هو كون الانسان قابضا الشيء وان لم يملكه بحيث يصح فيه تصرف وهذا انما
يستفاد بملك الرقبة او التصرف قلنا اولا لا نسلم الملازمة فانه يجوز ان يكون اهلا للتصرف ولم
يكن مالكا لملك الرقبة قوله ان ملك الرقبة سبب له ومسبب عنه قلنا تحقق السبب بلا مسبب وكذا
العكس قلنا التخلف لمانع موجود ههنا وهو حق المولى فانه لو ثبت الملك له لكان الرقيق المملوك مالكا
وهو خلاف ما عهد في الشرع لا لعدم المقتضي اي التخلف المسبب عن السبب لعدم المقتضي بل المقتضي ثابت وهو
اهلية التصرف والمقتضى معدوم وهو اهلية ملك الرقبة لمانع هو [illegible] وقلنا ثانيا لا نسلم قولهم في نفي اهلية ملك اليد
ان اليد لا تستفاد الا بملك الرقبة او التصرف وكيف يصح الحصر مع انه يجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف
قال المعتصم بحبل الله المتين ان هذا الجواب لا يظهر له حاصل فان مقصود المستدل ان اهلية ملك اليد
ملزوم اهلية ملك الرقبة واهلية التصرف وكلاهما منتف عن الرقيق فاهلية ملك اليد منتفية عنه وهذا المطلوب
فقوله في الاستدلال ان اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف معناه ان اليد لا يثبت الا لملك الرقبة او التصرف
ضرورة انه اذا لم يكن مالكا ولا متصرفا فهو كالعدم [illegible] الا اعتبار على انه كان يريد على ما في كشف الاسرار وتقرير [illegible]

من المورد وهو انه فيه مر انه يريد ان اليد لا يتحقق الا بملك الرقبة وقد علم المنع فان اليد لطلب اسباب شتى
ومنها اهلية التصرف واما الايراد حديث جواز تعدد اسباب اهلية التصرف فغير مجد اصلا في هذا المقام
لما وقع من قلم الناسخ في الواضح كما هو لان التصرف فالظاهر ان المراد انهم ان العبد انما استفاد بملك الرقبة بل اهلية
كالاهلية بهذا الاطلاق التي هي المنوطة بقوله ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف القائل اي لانهم
ان ملك التصرف لم يستفاد الا من ملك الرقبة جاز تعدد الاسباب ويحتمل ان يحمل قوله يجوز تعدد الاسباب
على الايراد الواحد وحاصله ان التخلف هنا بعروض مانع لا لعدم المقتضي فان المقتضي لاهلية التصرف
يجوز ان يكون متعددا فكما ان ملك الرقبة سبب لها كذلك لها اسباب اخر فليس من ضرورة انتفاء الملك
انتفاء الاهلية للتصرف نعم لو كان الملك لازما للاهلية من قبيل لزوم السبب كالملك للبيع لكان صحيحا
وهو ممنوع فانها مبنية على صحة الكلام والذمة الصالحة كما عرفت فافهم فرع لو اذن له المولى في نوع من التصرف
كالبيع في بلدة كذا او نوع السلعة مثلها مثلا كان له التصرف مطلقا وخصت من غيره كالمكاتب وحاصله
ان الاذن عندنا فك الحجر والعبد انما يتصرف باهليته وليس اثباتا للاهلية فاذنه في نوع رفع المانع
فعادت الاهلية الى حيز ما يجوز له التصرف في كل نوع فان الاهلية كانت ثابتة وهو المانع وقد ارتفع
والفك الاذن اسقاط الحجر والاسقاط لا يختص بنوع دون نوع فيملك التصرف التام ولان التصرف الى
الامتناع عن التصرف انما كان لحق المولى فانه يتعلق حقوق الغرماء برقبته الا لم يود السيد من كسبه
وعلى التقديرين فالغرامة عليه وان اذن فقد رضي بتعلق الحقوق بماله واسقط حقه الذي هو الحجر واذا
رضي واسقط بالاذن في نوع من التجارة فقد رضي بان يصرف رقبة العبد الى الغرماء في ذلك
النوع فكذلك النوع سواء فقد رضاه بالكل دلالة ولذا هو اهل باهلية نفسه فلا مانع من التصرف في نوع اخر
الا من جهة السيد فقد ارتفع فجاز له جميع الجهات وقال زفر والشافعي وهو قول عامة اصحابنا انه يعتبر الاذن انما
يتصرف بالنيابة والوكالة فيها اذا وقع في نوع فليس للوكيل والنائب التجاوز عنه وابو حنيفة

هو اختياره بمنزلة الوكالة كما قد عرفت واذا عرفت فلا شك في ثبوت يده في اكسابه فمثله مثل المكاتب
في ثبوت اليد في الاكساب فان قلت ينبغي ان لا يملك الحجر بعد الاذن كما في الكتابة اجاب
بقوله وانما يملك حجره اي حجر المأذون بعد الاذن دون المكاتب اي لم يملك الحجر على المكاتب [illegible]
اي لان الاذن فك حجره اي المأذون بلا عوض فيكون كالهبة وفيها يملك الرد فكذا المأذون
يملك السيد الحجر بعد اسقاطه والسر فيه ان حق الحجر والاذن دائر على قيام الرق فما دام ثابتا يثبت حقه
بخلاف الكتابة فانه فك الحجر بعوض فهو كالمشتري بالف بدل الكتابة فهو كالبيع والظاهر في دفعه
لا يملك المشتري فسخه وكذا هاهنا والسر فيه ان المكاتب استحق العتق وافتقد ان الفوات لا يسترد
لكن اذ هو باق على الرق فلان ينبغي عليه باب الا القبيل النحو وقال المعتصم بحبل المتين ان المأذون ان يملك
الكتابة في اكسابه من العبد في الهداية لانها ليست تجارة والاذن انما هو في التجارة وينبغي ان
اذا اذن في نوع من التجارة لان المنع انما كان لحقه وقد اسقط فانك عرفت ان ثبوت الاذن
في الانواع انما هو لان السيد رضي بارتفاع حقه وجلب المنافع وفيها جلب النفع فيستوي ان [illegible]
الامتناع لحقه وهو يتعلق حق الغرماء برقبته اذ هو مفلس وفي الكتابة لا جهة لهذا الحق فلا يبيع
كالتزويج والتزوج فانه ينبغي على اصل ابي يوسف ان لا يجوز فانه يجوز التزويج للامة لانه جلب المنافع
وكاسباب ان في التزويج جلب محض بخلاف الكتابة فان فيه جلبا مع ثبوت جلب غيره فلا يبيع
مسئلة الموت مناف لاساس التكليف فان قلت ان الموت على التحقيق انما هو نقل من
دار الى آخر فانه بعد الممات يحيى ويتوجه جميع آثار الحيوة فكيف يكون منافيا لاساس التكليف قلت
ان الاحياء انما هو في عالم البرزخ ولكن ذلك العالم لا يقبل التكليف على ما نطقت به الشريعة المطهرة
وبهذا القدر يتم المقصود واما تحقيق المقام على الاستيعاب فيحتاج الى بسط الفن ولهذا كان بالموت منافيا
لاساس التكليف فلا يبقى على ذمة الميت شيء الا الاثم اي استحقاق العذاب ولا مطالبة عليه الا انه

بين فانك قد عرفت ان القدرة شرط التكليف الا ما كان متعلقا بعين كالودائع والعصوب او بمال تركة كالديون
والوصايا والتجهيز فان قلت ان الاستثناء غير معقول فان رد المغصوب يقتضى القدرة قلت لم
نقل بان مطالبة الرد عليه بل حق المالك انما هو فى عين المغصوب فلو ظفر له اخذه ومعنى ثبوته ان حق
هو له لا انه يتوجه عليهم ان يستوفوا وان لم يتعدد بعض الولى ان يوفيهما فان قلت ان الاستثناء غير صحيح فان
التفريع عليه هو اساس التكليف يدل على ان لا يبقى عليه شئ من التكاليف وهذا ليس من باب التكليف
فهو غير داخل قلت يرى العبد المتقى يحبر ان الاستثناء منقطع فلا اشكال فافهم وتقدم التجهيز على الحقوق
المتعلقة بمال تركه دون ما يتعلق بالاعيان بالاجماع وقوله او بمال تركة مشعر بان حق الدين متعلق
بماله ولكن فان الوارث له ان يوفى الديون من عنده ويأخذ المتروك كله فالمعنى من التعلق
مطلق التعلق ولم يرد ان الدائن قد يملك بل الملك للوارث لكن حقه قد تعلق به فله ان يمنع الوارث
من التصرف فيه قبل ان يقضى حقه وهذا كتعلق حق البائع فى كل البيع فله ان يمنع المشترى عن التصرف
فيه قبل ان يوفى الثمن فافهم فلا يصح الكفالة عن الميت المفلس من الديون بعد الموت عند ابى حنيفة
تفريع على قوله فلا يبقى على ذمة الميت لانها اى الكفالة ضم الذمة فى المطالبة ولا مطالبة بعد الموت
فلا ضم فالكفالة فى الهداية قيل الكفالة هو الضم فى الدين وقيل هو الضم فى المطالبة والاول هو الاصح وفى
النهاية شرح الهداية وذكر فى المبسوط هذا القولان من غير ترجيح لاحدهما وهم اشعر بان القولين هو اصحابنا
وقيل فى الكفاية شرح الهداية ان الاول قول الشافعى وكذا فى الايضاح على ما فى النهاية وقال
المعتقد بحبل المتين انه لم يظهر ترجيح القول الثانى فلا يتم المسلك الذى سلكه ابو حنيفة رح لان ما قيل
فى الترجيح على ما فى شروح الهداية ان الدين لو على ذمة الاصيل كما كان فلا يتصور وجوبه فى ذمة الكفيل
لان جعل الدين الواحد دينين قلت الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما اذا وهب للكفيل
الدين او اشترى منه شيئا فجعلنا الدين عليه ضرورة تصحيح تصرفه جعلنا فى حكم دينين وقبله لا ضرورة

واستوضح ذلك بتفصيل فمن شاء فليطالع شرح الهداية اذا سمعت هذا فاستمع انه حقيقة اللزوم في
الذمة ان الكفيل بالتزامه الدين من غير ان يفقد وجب عليه ومثله كمثل وجوب الكفالة فانه واجب
على الكل ويسقط بفعل البعض فكذا ههنا يجب على كل واحد منهما لكن في الكفاية لو لم يأت الكل صح وههنا
لو ادى الكل لا يؤدي الا الواحد ومثله كمثل سنية الامامة على الرجلين المصليين لهما فان الامامة
مستوية على كل لكن على سبيل الانفراد وحاصله عليهما ان كلاهما ولا ان ثابتا بها فلو اختلفا فاد مثاله
في المعاملات على صاحب والتامل صاحب الذي اذا صح بلا ريبة فلا بد من الدليل على الوقوع فنقول ان كلمة على الدالة
على اللزوم مبني على ان اعمال علية وتأويله الى غير الظاهر مما لا باعث عليه ولفظ الحديث الفا
تدل على ان اعمال على الكفيل كما ستشير اليه ان شاء الله تعالى والقياس ان الهبة صحيحة وليس له ان
يرجع على الاصيل بعد الهبة للكفيل مع ان تمليك الدين من غير من عليه الدين غير جائز وكذا حديث
الشراء والقول بانا جعلناه وتسبين ضرورة لصحة تصرفه غير مجد فان التصرف لما كان غير صحيح لكونه قلب الحقيقة
فما الفرق في التصحيح لكن التصرف غير صحيح كسائر البيوع الفاسدة والحاصل ان الشواهد قد دلت
على ضم الدين فما الباعث على الانحراف قوله لانه قلب الحقيقة قلنا لا نسلم ان عقد الكفالة يعقد
يلزم كسائر العقود وحقيقته لزوم الدين فهو كحقيقة فيه فتدبر ولا تغفل ويعمل الحديث بعد ذلك الى
وعندهما اي عند محمد وابي يوسف يصح الكفالة عن الميت المفلس وبه قالت الائمة الثلث مالك والشافعي
واحمد رحمهم الله تعالى لحديث جابر رضي الله تعالى عنه انه اتي بجنازة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليصلي عليها فقال هل على صاحبكم دين فقيل نعم يا رسول الله صلى الله عليه وسلم درهمان او ديناران فقال
صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري وفي رواية امير المؤمنين سيد المسلمين علي
كرم الله وجهه هما علي يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه اي ذلك
الميت رواه ابو داود والنسائي كذا في التقرير هكذا في الحاشية وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع ان النبي

ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل على صاحبكم من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة هو علي دينه يا رسول الله فصلى الله عليه ولان الموت لا ينافي بقاء الدين من حيث الدين اي لا يسقط
ولذا يطالب الميت به اي بالدين في الاخرة اجماعا ولو تبرع انسان بالاداء عنه لو ادى الى
الدين الذي على الميت انسان من عند نفسه بدون ان يضمن او كان ضمن صح ولو لم يكن عليه دين لما صح
ولذا الضم صح الكفالة اداء اذا تركه عوضه كلها دليل وجود الدين واذا كان الدين ثابتا فلا مانع عن صحة
الكفالة قال صاحبنا المعتمد وجود الدين وقد وجد والجواب اولا انه اي الحديث المروي عن جابر
يحتمل العدة فيجب ان يحمل عليها فابو قتادة صرح بالعدة فيخرج الحاصل ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما لم يصل عليه تبرع ابو قتادة فوعد من عند نفسه ان يفرغ ذمته وقال الشيخ ابن همام ان
الكفالة للمجهول غير جائزة فالظاهر ان المراد العدة ويمكن ان يقال ان ابا قتادة يجوز ان يكون
عارفا بالمكفول له فافهم وقال المصنف في الحاشية نقلا عن التقرير انه وقع في رواية وصححها الحاكم فجعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي مالك والميت بريء منهما قال نعم
فصلى عليه فان ظاهر الحديث مناف للكفالة اذ في الكفالة الاصيل لا يبرأ عن الدين فعلم ان العدة
منافية ايضا للبراءة فلا بد من صرفه عن الظاهر وهو البراءة بعد اداء الدين والتزام فيصح الكفالة
كما يصح العدة وقال المصنف بحبل المتين ان العدة يحتاج الى زيادة تأويل فان البراءة يجب ان
يحمل على المجاز باعتبار المآل وحمل كلمة على على غير معناها فانها للالتزام وفي العدة لا التزام والجواب ثانيا
انه يحتمل ان يكون قول ابي قتادة هو علي اقرار بكفالة سابقة وفيه ما ذكره في الحاشية اشارة الى
انه في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم
وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ففي كونه منافيا للوعد كما في التقرير لظهور المبالغة
بالوفاء والوعد كما هو المتعارف انتهت فقال المصنف بحبل المتين ان الصرف عن الظاهر غير مردود

الحجة اليه فما انبعث على الجهات على المباين ثم انه لو جاز ذلك بلا شائبة تشنيع فليكن الكفيل مع الغاية
مبائنة في الايجاب الثابت بالاقرار والقول بان الجهات المتعددة مشتركة بين العقود بين في المولى
الكفيل الان بالوفاء بالواجب السابق الذي اقر به فافهم والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم لا تفتقر الى اشغال
الذمة بها جواب عن دليلها المعقول وحاصله لنا لا نسلم ان الميت لا يبرأ عن الدين قوله ولذلك يطالب
به لنا قلنا ان معنى المطالبة في الآخرة ليس الا انه آثم وهو مستحق العذاب فانه دار الجزاء دون
دار الكسب وهذا لا يدل على ان ذمة الميت في حق المطالبة بالدين مشغولة لكان هو النافع
قوله ولهذا يصح التبرع قلنا صحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له فان السقوط بالموت لضرورة
فوت المحل فيظهر في حق من عليه دون من له الا يرى ان الدائن له ان يأخذ من مال المديون اذا ظفر
من غير علمه اذا كان المأخوذ من جنس حقه فله ان يأخذ من المتبرع بخلاف الكفالة فانه يعتمد شغل
الذمة بالمطالبة وحيث لا ذمة لا كفالة وقال المعتمد لما تبين ان الدين امر نسبي بين
الدائن والمديون فلا يعقل كونه ثابتا بالنظر الى الدائن لوجوده بدون المديون لانه ولا مانع ان في
ان الدين ثابت في حق الآخر فلم لا يجوز ان هو يعني بالاثم يستحق وانتقاص الاعمال فالتبرع يرفع
هذا الاثم بحيث لو كانت دار الآخرة دار الكسب كان المستحق صاحب الحق ان يطالب منه لو جد انه
حقه مرة والكلام في ثبوت ذمة الميت مشغولة بحق المطالبة التي يتفرع عليها الكفالة والجواب
عما قيل من انه اذا كان المال مترددا لا يصح الكفالة فكذا هنا فحاصله ان الميت اذا ترك مالا
او كفيلا لا يضعف الا ان يتعلق الذمة فقابلة للمطالبة بل حق الدائن انتقل الى المال لان المقصود
فلان يمنع الوارث عن التصرف فيه الا ان يؤدي عنه حقه وقال المعتمد لما المتن انه مشكل
فان حقيقة الكفالة هو ضم المطالبة الى المطالبة واذ ليس للميت ذمة لا بالذمة المطالبة فلا معنى لضم
البتة سواء كان له مال او لا نعم لو قيل انه نحو آخر من انتقال الحق وليس بكفالة وحاصله اشتغال ذمة

اشتغال ذمة موجود من اشتغال ذمة معدوم في وقت الوجود في المطالبة بالالتزام ولم يكفاله
وحينئذ يرجع النزاع الى اللفظ فانه لقائل ان يقول وتكون الكفالة عن الميت على تقدير عدم
تركه مالا او كفيلا من هذا القبيل ولكن هذا اخر ما وفقني الله تعالى في شرح المبادي الكلامية او
الاحكامية من كتاب المسلم فنسأل منه في شرح المبادي اللغوية ان يوفقني للاتمام حامدا ومصليا على
النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين وان يثبت قدمي وان يهديني الى سبيل
الحق ويرشدني في الشرح الى طريق الصدق انه المعين والمستعان وعليه التكلان امين يا اله العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم المقالة الثالثة في المبادي اللغوية من لطف الله سبحانه احداث
اللغات وهي جمع اللغة على خلاف القياس فان قياس الجمع بالواو والنون جمع العقلاء واللغة ليست كذلك فمنها
تتعين حصول الفنون اشارة الى تعليل ان احداثها من الالطاف الالهية وحاصله انها تنوعت
اي اللغات فمنها عربية ومنها فارسية ومنها عبرية ومنها هندية الى غير ذلك ووقع وسيلة الى تعلم
ما في ضمير المعلم وتعليمه على احسن وجه واليسر وهما وسيلتان الى الفوز بمصالح المعاش الدنياوية و
الدينية فيها يتميز الانسان الذي هو من اشرف المخلوقات مقصودا كالاشرف والا فهو والحيوانات
العجم متساوية الاقدام اذ طبيعة الانسان وحدها ليست كافية بالادراك لجميع المصالح وفتح المشاكل
فلا بد من التعلم والتعليم فهي من احسن الالطاف الفائضة على الانسان فلا يقال انه شكر غير ممنون لانك
عرفت انها وسيلة الى الوصول الى الاجر غير ممنون كما اشار الله تعالى في كتابه المجيد قال عز من قائل لقد خلقنا
الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير
ممنون فهو اي اللغة والظاهر وهي كانه راعى جانب الخبر اذ انه اولها باللفظ اللفظ الدال ومعنى
دين اي الدالة على طريقة قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل اقرب للتقوى في كمال معناه مطابقة من حيث
انها على كمال معناه ووزنه التخيية لانها مفهوم عند الاطلاق في التعريفات فالظاهر ان القول على

اي جزء معناه

كمال معناه والدلالة في جزء معناه تضمن من حيث انها دلالة على الجزء وبها اي المطابقة والتضمن ما هو
بالذات متغايرة بالاعتبار وهذا اشارة الى ضعف ما في المشهور من استلزام التضمن المطابقة وليس لك ان
تتوهم ان المطابقة والتضمن متحققة واحدة كالمفرد المحدود حتى يلزم ان لا يكون مطابقة بعد ان يتحقق معها التضمن وهو
لظ فعلها الريس من دلالة المطابقة دلالة اللفظ المفرد على معناه لسبطل المقصود ان اللفظ الموضوع لمعنى مركب
فهذه دلالة المطابقة والتضمن واحدة فالمعنى انهما اذا اجتمعا في موضع فهما واحدة ليس بشيئين والدليل
عليه قوله فان الكل يتعقل بصورة واحدانية لا تفصيل فيها الا بعد تحليل وحاصله ان اللفظ المفرد
لا يتعقل منه الا معنى واحد ولا يرتسم في الذهن منه الا معنى واحد ولذلك يعرض المفرد المحدود والمركب
المحدود لا يتعقل تفصيله الا بعد تحليل العقل ذلك المعنى الى جزئين او اجزاء ولم يرد ان الكل كيف ما كان
لا يتعقل الا بصورة واحدة والا لكفى لصحة التحليل مع انه مخالف للواقع فالجزء والكل موجودان في
الذهن بصورة واحدة فيهما دلالة واحدة وهي من حيث انها على معنى واحد مطابقة ومن حيث انها
على جزئين او اجزاء منه معنى او منه معا الكل ففي الكل تضمن وان شئت فلك ان تقول انها من الحيثية الاولى
مطابقة ومن حيث انها دلالة على معنى صالح للتحليل الى الكثرة تضمن فالاول هو الاظهر قال المتعجم بحر الصبي
ان هذا الكلام لا يخلو من متانة شديدة لكن كلام المصنف لا يخلو عن اضطراب ولعل فيه انا اذا اطلقنا لفظا
موضوعا للمركب واردنا به الجزء بعد كون ذلك اللفظ الانسان اذا اريد به الحيوان على اطلاق الكل
وارادة الجزء على سبيل المجاز فهذه الدلالة ان كانت مطابقة فلا يصح ادخال المجازات في
الالتزام وقد ادخله المصنف كما سيجيء في الالتزام لانه ان اعتبر في تحديد الدلالات الوضع فالمجازات خارجة
عنها والا فهي الدلالة الاثر من دلالة الجزء على الكل ودلالة السبب على المسبب وبالعكس من غير مطابقات
وان كانت تضمنا لزم التخلف من التضمن عن المطابقة وان كانت التزاما فرد عليه انه لا يصدق عليها
حدها فانها الدلالة على الخارج وكانه خلط بين الدلالة التضمنية المجازية والتضمنية الحقيقية فالاولى هي الدلالة على الجزء

هي الدلالة على الجزء في ضمن الكل لا على سبيل الاستقلال فلذلك لا يصح انها تابعة للمطابقة ووجه الاتحاد
لاحد في الحاصل وانما التوسع في التابعية كما يجيء عن قريب انشاء الله تعالى او الثانية وهي الدلالة
على الجزء مطلقا وح فهي لا تتحد مع الدلالة المطابقة ومعنى الاستلزام ح ان مادة التضمن لا بد ان يكون
بحيث يمكن ان يفهم منها معنى لو دل ذلك اللفظ كانت مطابقة وبهذا المعنى استلزام الالتزام المطابقة
وهذا كالتي في فن البديع ان المجاز العقلي لا بد له من الحقيقة العقلية فان ردتم اصطلاح الميزان فينبغي
ان يشترط اللزوم البين وكانه اراد ان الدلالة المطابقية هي الدلالة على كل معناه بالوضع
والدلالة التضمنية الدلالة على الجزء كيف ما كانت فالاتحاد انما هو في صورة وجود الدلالة التضمنية
في ضمن المطابقية وفيه بعد لفظي لا يخفى فافهم اورد في هذا المقام بان اللفظ المشترك يتعقل منه
الكثرة بلا شبهة فالقول بان الكل لا يتعقل الا بصورة واحدة منقوض به فان مجموع المعنيين
في اللفظ المشترك كل وهو قد يعقل بصور متعددة فاجاب عنه بقوله وفي المفرد المشترك انما
يتعدد الصور لتعدد الوضع واما الوضع الواحد فكانه موحد للكثير وحاصله ان الحكم بامتناع تعقل الكل
الا بصورة واحدة انما هو فيما كان الوضع واحدا واللفظ الموضوع لمعنيين خارج عما نحن فيه
والسر فيه ان الوضع الواحد موحد للمعنى في الذهن فاذا كان وضعان فهو موحد وتفصيل ان
الفردية شاهدة بان الانتقال الى الكثير من حيث هو كثير بتوسط الوضع الواحد غير معقول
اما الانتقال بتوسط الاوضاع فلا يتحقق عند الذهن والفا يستتر فيها سيأتي ان اللفظ
المشترك لا يمكن ان ينتقل الذهن منه الى معان معا فعلى هذا ما حسن الالتفات الى ان الامتناع
انما هو في الانتقال معا لا على سبيل التعاقب كما في صورة التحليل فلا يرد اللفظ المشترك اصلا
ونحن نستشكل على هذا المسلك انشاء الله تعالى ومن ههنا لا ترى لفظ القرءين لوضع واحد
وان جاز للمختلفين كالبيت اراد ان توسط الوضع الواحد في الانتقال الى الواحد المتحمل

الكثير صحيح اذا كان الكثير مختلفا واما اذا كان احدا فغير معقول فان الحلال شئ واحد الى الضدين
الا بعين حتى الاجتماع اى من حيث انهما ضدين لا يجوز ضرورة فان قلت انا حكمنا بان اللفظ
الموضوع للضدين عدم الوجود منقوض بالبلقة فانها موضوعة للسواد والبياض وهما ضدان
اجاب بقوله واما البلقة فمتفاوت المحل لرفع الضدية وحاصله ان البلقة لم توضع للسواد
والبياض من حيث انهما اجتمعا فى محل واحد بل انما وضعت للسواد فى موضع والبياض
فى آخر فلا ضدية ونحن انما حكمنا بامتناع وجدان لفظ موضوع لهما من حيث انهما مجتمعان
ولقائل ان يقول ان الجزء الذى هو محل الضدين واحد فلا تفاوت والا لزم ان ينقسم
المحل بالفعل وينتقل الكلام اليه فانه اذا كان بعضه اسود وآخر ابيض يلزم التفاوت فيهما
خلف والجواب عنه لظهوره متأمل وتحقيقه فى غير هذا الفن فلاح من هذا المقام ان الصورة الواحدة
يجوز تحليلها الى حقائق مختلفة ونظيره علم البارى تعالى علما اجماليا بسيطا كما حقق فى موضعه
فافهم ولا تقدم ولا تأخر فى الحاشية اعلم ان كلام المحققين فى علم البارى تعالى وفى الحاجة المطابقة
والتضمن يقتضى تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق مختلفات مع ان البديهة تأبى ذلك
كيف لا ومن المحال عقلا ان تتحد المتباينات فتأمل انتهت قال المعترض بحل المتن ان الكل
متفقون على ان الماهيات النوعية المؤلفة من الجنس والفصل يمكن ان يتعقل بصورة واحدة
مع ان الجنس حقيقة مباينة للفصل فانه عرض عام له وهو خاصة له كما تقرر فى هذا الفن فيلزم
ان تحل الطبيعة الواحدة الى مختلفات والقول بان ذلك جائز فى الماهيات المحمولة بعضها
على بعض دون المتباينات تحكم فسواء قلت ان المطابقة تجتمع مع التضمن او لا نعم الجواب
ثم ان العلم الاجمالى له تعالى الذى قال به المحققون لا يقتضى الانحلال اصلا فان معنى كون
الواجب تعالى عالما بالعلم الاجمالى ليس ما يتوهمه العوام من انه يحضر عنده صورة واحدة قابلة للتحليل

فابله للتحليل الامور فانه يلزم منه ان لا يكون للتفصيل علم فلا يكون زيد معلوما ولا عمرو على نحو
التفصيل فان قلت ان له تعالى علم اجماليا او علم تفصيليا قلت قد قالوا ان للكمال هو الاجمال
دون التفصيل فيلزم ان يكون العلم الاجمالي هو كمال وما قيل ان ذلك العلم يريده ولا لك
صرحوا بانهم لا يريدونه بل الذي ارادوه ان الواجب عالم بالموجود كزيد وعمرو وغيرهما على نحو
مفصل بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة لا في السماء ولا في الارض ولا في غيرهما العلم واحد وهو
ذاته تعالى فكما انا نعلم الاشياء بواسطة حصول صورة مساوية للمعلوم كذلك الواجب تعالى يعلمها
بواسطة ذاته غاية الامر ان لنا صورة لكل معلوم وللواجب تعالى ذاته تعالى واحدة كاشفة لكل معلوم
فذاته تعالى علم لكل معلوم وكل مكشوف له بجميع ما له من العوارض واللوازم والذاتيات والذات
من حيث الكلية والجزئية بحيث لا ينتظر في علم شيء منها الى حصول صورة فهو في الحقيقة علم تفصيلي
لكن انما سمي علما اجماليا لان العلم الاجمالي للاشياء لنا انما هو بحصول صورة وحدانية مرآة للامور
المتعددة فالمعلوم متعدد والعلم واحد كذلك في الواجب تعالى العلم واحد والمعلومات لا تتعدد ولا تحصى لكن
العلم الاجمالي فينا علم بالقوة للاشياء المفصلة وفي الواجب علم بالفعل وهذا هو الذي يراه اكثر
المتاخرين والحكماء المتقدمين ولا يشتبه انه لا يقتضي تجويز تحليل الصورة الواحدة الى الامور المتعددة
المتخالفة الحقائق فتدبر ولا تغفل واما المحقق وحيث لا يستدل الا في الكتب الحكمية والكلامية واما
اقتضاء اتحاد النفس مع المطابقة فهو ثابت فحاصله ان له مقدمتين يحكم بصحتهما العقل وهما
متنافيان الاولى ان العقل لا يستقل من لفظ مفرد الا متعدد بتوسط وضع واحد والثانية انه
لا يجوز تحليل امر واحد الى حقائق مختلفة متباينة الوجود وهما متنافيان فان من الالفاظ ما هو موضوع
للمركبات كالبلقة والبيت فيلزم ان يحصل منه امر واحد وذلك قابل للانحلال الى الامور المختلفات
فيلزم ان يجوز انحلال امر واحد الى حقائق متباينة فهو والذي يراه المعتصم بحبل المتين في هذا المقام

هو انه الصورة الحاصلة في الذهن ليست منحلا الى المتباينات بل هي كاشفة لامر جملة فهي مبداء للان يحصل في العقل امور متكثرة الحقائق فهي كانها فاعلة لتلك الصور وهذا المجمل هو المحدود وانما المحال ان ينحلّ نفس ذلك الامر الجملي الى المتباينات مثل انحلال الجسم الواحد الى الجسمين متباينين الحقيقة وما نحن فيه ليس كذلك وهذا القول مخالف للجمهور وان لم يساعده الدليل وهو الانسب فالاحق الالتزام ان الاشكال لا يزول عنهم فانهم يجوزون ان ماهية البسيط في الخارج وفي بعض انحاء الوجود الذهني ثم هي صالحة لان ينحل الى ماهيتين مختلفتين كالجنس والفصل والتفرقة بين انحلال ماهية الى الماهيات المحمول بعضها على البعض وانحلال ماهية الى المتباينات بالتجويز في الاولى دون الثانية لعلها تحكم بحت وهو يرشدك الى الالتزام لتحقيق هذه المباحث في آخر فان قلت بعد ما حققت ان التضمن متحد مع المطابقة فما بالهم يقولون عن آخرهم انه تابع لها فان التبعية تنافي الاتحاد فانها تقتضي الاثنينية وهي منافية للاتحاد اجاب بقوله وما وقع في المشهور انه اى ان التضمن تابع لها اى للمطابقة فتوسع اى محمول على التجوز قال الشيخ قدس سره الشريف وانما قيل ذلك لما كان القصد في وضع اللفظ للمعنى المركب المعروف الى المجموع من حيث هو فالدلالة باعتبار انتسابها الى الكل اصل وباعتبار انتسابها الى الجزء تبع قلت التبعية ههنا على ما يتبادر على الوهم من ان التابع او مغاير بالذات للمتبوع فان قلت انه قد حقق في غير هذا الفن ان الجنس ليس شرط شيء هو الفصل هو النوع وقد قال رئيس صناعة المعقول الشيخ ابو علي بن سينا في الهيات الشفاء لان جعلنا شيئا محسوسا هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض وهذا هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو الحيوان او الانسان منظورا اليه ذاته بما هو هو غير ماخوذ معه ما يخالطه وغير مشروط انه عام او خاص او واحد او كثير لا بالفعل ولا بالقوة والعام من حيث هو بالقوة الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى اعتباره وحده ومعناه غير ملتفت الى امور اخر مقارنة ليس الا صورا او انسانا او الحيوان

اذ هو

واما الحيوان العام الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار
انه موجود في الاعيان او معقول في النفس فهو حيوان وشي ليس هو حيوان منظور اليه وحده
ومعلوم انه اذا كان حيوان وشي كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان
ولكن اعتبار الحيوان بذاته جائز وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه
مع غيره او عارض له او لازم فالطبيعة الحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان
الذي هو شخص بعوارضه او على وجود عقلي تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل انتهى واذا
كان كذلك فيلزم ان يكون اللفظ الموضوع للنوع المركب الدال على الحيوان الجنس لا بشرط
بالتضمن ودلالة التضمن متقدمة على دلالة المطابقة فلا اتحاد اجاب عنه بقوله وما في الشفاء الهيئة
من الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب فالمراد تقدمه بالسببية الوجود
عقلا وهو لا ينافي التحصيل على ما كان في الخارج قال المعترض يحمل المتن هكذا اقبل وفسر الاخير بان العقل
اذا لاحظ الوجود في الماهية بشرط شيء وفي الماهية لا بشرط شيء يجد النسبة الاولى اسبق بالنسبة
الى الاولى وهذا غير ظاهر بل الظاهر ان يقال في تحصيل معناه ان الطبيعة الماخوذة بلا شرط شيء جزء
من الطبيعة الماخوذة بشرط غاية الامر ان الجزئية في اعتبار التحليل والجزئية والابهام والتحصيل فلا
في ان الجزء مقدم على الكل وعلى هذا الاعتبار فان الحكم بالاتحاد انما هو فيما اذا فهم من اللفظ نفس معناه
المركب وهذا التحصيل محض فتدبر ولا تغفل ولو تعمقنا في تفصيلات هذا البحث لادى الى التطويل بالمقصد فنقول
ان يكال الموضوع والدلالة على الخارج يعني كان معنى اللفظ التزام كدلالة العمى على البصر وقيل الكل لازما
ذهنيا هكذا في المختصر والظاهر منه ان الالتزام هو الدلالة على الخارج اللازم الذهني ولم يكتف بل الكل يكون
باللزوم الذهني حاصل من فلم ان الالتزام هي الدلالة على الخارج لكن الدلالة عليه ان يتحقق الا اذا كان
اللزوم ذهنيا ولا يبعد ان تقول ان معنى العبارة وقيل ان الدلالة على الخارج لا يكون الا ان كان لازما

ذهنيا فلا بد منه في الحاشية كما ستعقبها ان شاء الله تعالى ويرد انواع المجازات فانها داخلة وحاصل الورود
ان الدلالة الالتزامية سواء فسرت باللزوم الذهني او اشترطت به ينتقض بانواع المجازات
التي لا لزوم ذهنيا فيها اصلا كدلالة [illegible] على المسبب وبالعكس والمجاز باعتبار ما يؤول والمجاز باعتبار
ما كان ونحو ذلك فلزم ان الدلالة فيها [illegible] في هذه المجازات واقعة البتة وليست مطابقة لان المدلول ليس
موضوعا له اللفظ بل هو خارج عنه وليست تضمنية وهو ظاهر فلا بد من ان يكون هو الالتزام والا لاشتراط
المذكور بطل والا لبطل الانحصار في الثلث قال شارح المختصر والتحقيق انه فرع تفسير الدلالة وانه
هل يشترط فيها انه متى سمع اللفظ مع الوضع فهم المعنى ام لا بل يكفي الفهم في الجملة وقال المصنف انها
انه غير صحيح البتة اذا علم وقوعها فالقصور في الاصطلاح نعم لو قيل انهم عرفوا الدلالة المعتبرة في المنطق
لم يبعد قال المحقق [illegible] ان الظاهر من كلام السيد قدس سره الشريف ان اشتراط اللزوم
الذهني المنطقيون وهو صحيح كلام شارح المختصر والشارح [illegible] من اهل العربية لم يعتدوا باللزوم الذهني
بالمعنى المنطقيون بل ارادوا به كون الخارج بحيث ينتقل من المسمى [illegible] لا نزاع الا في اللفظ وفي
قوله نعم الى آخره شائبة خفاء لان المنطقيين ان كانوا اهل الميزان فالعبارة آبية عنه وان كانوا اهل العربية
فيرد عليه انه لا قصور في الاصطلاح لان المجازات واقعة والحاجة ماسة فلا بد من تصحيح وجه الدلالة
فيها ولذلك دونوا في علم الاصول مباحث مهمة متعلقة بالحقيقة والمجاز كما ستقف عليه ان شاء الله
الاستدلال [illegible] الاصطلاح لا نستعملها لعدم علم الا ان يقال ان المنطقيين من قدمائهم اصطلحوا ان
اصطلاح منهم [illegible] لم يعتبر اللزوم الذهني في اصطلاح المنطق وذكره على سبيل الاستطراد وفيه
اعتبر اللزوم ولا يخفى بعده فتدبر وقال بعض نظار شرح المختصر ان كل مجاز لا بد له من قرينة مانعة [illegible]
مع القرينة مستلزم لفهم المعنى المجازي فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا فلا نقض بالمجازات
وارده بعض الفضلاء بان الدال ان كان هو المجموع من اللفظ والقرينة فمع قيد يكون [illegible] عقليا

او عقليا فلا يكون المركب لفظا وان كان هو اللفظ حين مقارنة القرينة كما في المشروطة ما دام
الوصف فيرد ان فهم المدلول الالتزامي ليس الا في زمان القرينة ان اريد بشرط القرينة
كما في المشروطة بشرط الوصف يلزم ان يكون الملزوم هو مجموع اللفظ والقرينة ولو جعل
الملزوم اللفظ المقرون بالقرينة بشرط اقترانه كان الاضافة داخلة في الذي هو الدال
فهذا امر معنوي فلم يكن الدال لفظا هكذا في الحاشية والمقصود ان يرد على ذلك البعض
من النظار فقال والقرينة قد يكون خفية وحاصله ان اللزوم الذهني ان يكون المسمى بحيث
متى فهم يفهم معه ذلك وليس المعنى المجازي بهذه المثابة فان القرينة قد يكون خفية فليس من
الضروريات ان يفهم مع انفهام المسمى القرينة فلا يلزم انفهام المعنى المجازي مع انفهام
المسمى فلا يكون لازما ذهنيا فلا يصح ان يدخل المجازيات في الالتزام نعم لو كان اللزوم
الذهني مفسرا باللزوم بين المسمى والخارج ولو مع ضم القرينة لكان صحيحا واذ ليس فليس ثم
ان الراد هنا ذلك البعض من الفضلاء بقوله واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ لا يخرج عن كونه
لفظا على ما قيل وحاصله المنع للمقدمة القائلة ولو جعل الملزوم اللفظ المقرون الخ وان شئت
ان اللفظ ليس بملزوم اصلا فان العلم بالوضع شرط فهو لا يخرج اللفظ عن اللفظية فالامر
اذا دخلت ملزومية المسمى للمعنى المجازي وبه لا يخرج الدلالة اللفظية عن اللفظية فالدلالة اللفظية
هو دلالة اللفظ بواسطة العلم بالعلاقة وهي في الوضعية الصرفة العلم بالوضع وفي المجازية العلم بالقرينة
فالدلالة لفظية بكل حال فالوجه في الرد ما ذكرنا ان اللزوم الذهني هو لزوم اللازم
للمسمى في الذهن وهو مفقود واما قوله الا ترى من اعتبر ان يكون المركب من الجوهر والعرض جوهرا
فقد يشعر بانه اختار الشق القائل ان الدال هو مجموع اللفظ مع القرينة ومنع انه امر معنوي
وفيه ما فيه فانه ظاهر ان اللفظ وغير اللفظ لا يكون لفظا البتة ولا يصح القياس على المركب من الجوهر

والعرض فان الجوهر الموجود لا في محل والمجموع كذلك بخلاف المركب من اللفظ وغيره من ان التحقيق ان
ذلك المركب ليس بجوهر ولا عرض بل هو هيئة اعتبارية ليست مندرجة في شيء من جواهر
المقولات ولعله وقع منه تنزلا ثم وضع الاصول اللغوية للمعاني من حيث هي هي و
انما قيد بالاصول ولم يقل ثم وضع الالفاظ فانه من الجائز ان تضع لفظا لامر ذهني
من حيث هو هو او لامر خارجي كذلك اذا اخرج في الوضع لانه اي الوضع للتعبير عما في الضمير وكونه
في الضمير ليس في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية او للامر الخارجي كما قيل وحاصله ان الوضع
للافادة ما في الضمير اي الافادة بالعلم الذهني وانما تفيد ذلك قلنا ذلك مسلم لكن منشؤه
بلى الوجود الذهني بوجه معلوم مع ان الكثيرين ينكرونه فلا ينبغي ان يبنى الكلام عليه مما يتطرق
اليه الانكار حتى يحتاج في اثبات المطلوب الى فن آخر من غير ضرورة وما في الضمير المقصود
الافادة الحقيقة المعلومة من حيث هي هي او هي مع اعتبار كونها معلومة وموجودة في العلم او
مع اكتنافها بالعوارض الخارجية كالوجود الخارجي والثاني من الاخيران باطلان فالثالث
هو الشق الاول وهو المطلوب اما بطلان الاول فلان كونه في الضمير ليس نفسه اي المعاد
من حيث انه معلوم ينظر فيه الى كونه من حيث انه في الضمير وح اندفع ما يتراءى وروده من
ان الحاصل في الضمير كالانسان متصف بالضمير بانه في الضمير فكيف يصح ان يقال ان كونه في
الضمير ليس نفسه واما ان الذي تحصل من القول بكون الموضوع له هو الموجود الذهني هو ان الحاصل
في الذهن المتخصص بالعوارض الذهنية هو الموضوع له ثم ان اريد ان المعنى الا باعتبار الكون في
الذهن ليس نفسه لا ينفع اصلا وان اريد ان الموصوف به ليس نفسه فقط السلب وجه الا [illegible]
في ان الموضوع له هو المقصود بالافادة في مجاري العادات في التعبيرات والمقصود في زيد قائم
انما هو اتصاف زيد بالقيام واما ان صورته في الذهن او متعلق العلم فهو وان كان شرطا في الافادة

في الافادة والوضع لكن الافادة لم تتعلق بهذه النسبة بل ان ارادة تلك الافادة لمعاني الفاظ
هي موضوعة لتلك لا معدومة كان تمثيل هذه الصورة التي في الذهن كذا مثلا واما لطلان
الثاني فوجهه ظاهر ان الانسان لو كان معدوما من البين كان الوضع بحاله والغاية المنظور
من الافادة ليس الانسان من حيث انه موجود في الخارج فان الغني لكان كذلك ولذلك
ربما يتردد مع تصديق ان الانسان ممكن الوجود في وجوده فافهم ولا تمل الى ما قيل من ان الموضوع
له هو الامر الذهني وما قيل من ان الموضوع له هو الموجود الخارجي والاول منسوب الى ابي علي بن سينا
والثاني الظاهر من ظواهر عبارات المتأخرين وقد جعل بعض الاعلام في تعليقات الفاضل ميرزا جان
على شرح المطالع ان الحاصل من محقق القوانين النقلة المولى جلال الدين الدواني ان النزاع
في ان الموضوع له هو الامر الذهني او غيره لفظيا وحاصله ان من قال ان الموضوع له هو الامر
الخارجي اراد به مقابل الامر الذهني فان الخارج قد يطلق ويراد به ما ليس في الذهن فمعنى قولهم ان
الموضوع له ليس الموجود في الذهن ومن قال ان الموضوع له هو الموجود الذهني او الصورة الذهنية
اراد به نفس الماهية من حيث هي فان الامر الذهني ربما يطلق على ذلك كما شبهه فيه ان كلا القولين ليس
بخلاف للمعقول بان الموضوع له هو الماهية من حيث هي على ما هو المختار ثم الواضع من هو اختلف فيه
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري بالتوقيف يعني ان الواضع هو الله تعالى وانما وقفنا عليه بتوفيقه
تعالى واليه مال اكثر الفقهاء لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وحاصل الاحتجاج ان العلماء قالوا صنعته
في ذلك الجنس هو ادم وهو لم يكن عالما بالاوضاع بل من تعليم الله تعالى وذلك لان ما سبق من الكر
الالزام على الملائكة المتحجبين من تقدير الله تعالى خلافة ادم على نبينا وعليه الصلوة والسلام بانهم علموا
ان الانسان من يسفك الدم ويفسد فيها ونحن نقدس لك ويسبحون بان في خلافتهم شرا لا يعلمه الا
هو ولذلك قال اني اعلم ما لا تعلمون فعلم الاسماء فعلم ان هذا اسم لهذا وذلك اسم لذلك ولم يعلمهم

تلك الاسماء فعرض المسميات عليهم فقال تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وانهم كانوا لم يعلموها ثم انبأهم آدم على نبينا
وعليه الصلوة والسلام انباء الاسماء وهذا يدل على ان الاسماء بوصف الاسمائية كانت من قبل حصول الوضع
من قبل ذلك من قبل الله تعالى وهو المطلوب واورد عليه بان المراد بالاسماء يجوز ان يكون هي المسميات
وحقائقها بل هو الاصل بالارادة وقال الكشاف حقائق الاشياء كما هي كما قال الان انتم ويؤيده قوله تعالى ثم عرضهم على
الملئكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء بعد قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فان جاعل كنايتهم ليس يصح ان
يكون الاسماء فانها غير عقلاء بخلاف المسميات فانها البشر والملئكة وغيرهم واشار المصنف الى ما قال
واول المسميات الحقائق وهو مرتضى فان اراد المسمى من قبل ارادة المعنى المجازي وهو المقصود من دليل
والايصال اليه الا على الصورة وهي مفقودة قوله الكشاف كما قال انتم قلت نعم الا ان العروج معارج اللغات الفاظ
من الكمال والمقصود الزام الملئكة بان استحيائهم في غير موضعه وهو يحصل به ويكشف منه طريق الدلالة ان
آدم على نبينا وعليه السلام والصلوة واقف على الامور الخفية البتة فان وضع اللغات ليس يحصل فيه
الا بالتوقيف في اكتساب الحقائق مما يحصل بالكسب فعلمه بالطريق الاولى وقوله ويؤيده قوله تعالى ثم عرضهم ليس مؤيد
فان من المسميات غير العقلاء ايضا فعلى تقدير الارجاع الى المسميات يلزم التجوز وهو التغليب وكذا على تقدير ارجاع
الاسماء على معناه ايضا يلزم التجوز فهما سيان والضمائر المرجع قد يكون مذكورا حكما كما في قوله تعالى اعدلوا
هو اقرب للتقوى فلا مضايقة في ارجاع الضمير الى المسميات وهذا الاستدلال ضعيف لان غايته
لزم من ما ذكر ان الوضع ليس من البشر عليه السلام والصلوة وعلى نبينا خاتم المرسلين واما ان الواضع
هو الله تعالى فلم يلزم منها اصلا لجواز ان يكون الواضع الامم السابقة على آدم صلى الله عليه وعلى خاتم النبيين
والاقوام المسمين بالملئكة والجن مثلا فيكون الالفاظ موضوعة من قبل ولم يكن الملئكة المتحيرين عارفين بذلك فعلم
آدم على نبينا وعليه السلام والصلوة ولم يعلمهم فالزم ورفع استحياءهم وقال شارح المختصر انه خلاف الظاهر
فانظر فيه ولقوله تعالى اعطف على قوله لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ومن آياته خلق السموات والارض وا
خلاف

واختلاف ألسنتكم وألوانكم فإن المراد بقوله تعالى ألسنتكم ليس هو الأعضاء المخصوصة لأنه لا اختلاف فيها كثيرا
فلو اختلافها ليس من الآيات فالمراد اختلاف اللغات واستعمال اللسان فيها شائع ولن يكون
من الآيات إلا إذا كان الله تعالى هو الواضع ملوكنا وإلا فيمكن الاختلاف بأشياء مما يكون
كسائر ما عملها وهو ليس من الآيات العجيبة ولا من الآيات الإلهية وأورد عليه بأن المقصود يجوز
أن يكون كونه من الآيات الإلهية باعتبار أقداره تعالى على الوضع وأشار المص إلى الجواب بقوله وإلا فلا بد
رجوع من الظاهر ولسنا ندعي أن الآية الكريمة نص في شيء بل الذي ندعيه أن ظاهر الآية ذلك
والرجوع عنه إلا لضرورة ملجئة وهي منتفية فتأمل وورد عليه أيضا مثل ما مر أن غاية ما لزم منه أن
اختلاف الأوضاع ليس من المخلوقين وأما أنه ليس من غيرهم كالملائكة وغيرهم فلم يثبت ودفعه أنه ليس من آياته تعالى
إلا باعتبار التوقيف وهو أمر زائد على الاختلاف فهو خلاف الظاهر فافهم وقال البهشمية الواضع بالاصطلاح
من الناس بمعنى أنهم وضعوها لا هو تعالى وما أرسلناك من رسول إلا بلسان قومه وحاصل الاستدلال
أن الواضع لو كان هو الله تعالى لكان التوقيف والوقوف على المعاني متقدما على الإرسال فإنه
لا سبيل إليه إلا هو والتالي باطل فإن الآية دلت على أن الإرسال متأخر عن الوقوف وأجيب عن هذا الدليل
بأنا لا نسلم أن التوقيف لا سبيل إليه إلا الإرسال فإنه تعالى جاز أن يعلم غير الرسول وهو علم غيره كيف لا يكون
جائزا لأنه تعالى علمها لآدم أولا أي قبل الإرسال فإنه علم قبل إرساله نبينا السلام والصلوة
لم يكن مرسلا قبل خلق أولاده ثم اختص كل قوم بلغة فقد صدق أن كل رسول جاء بلسان قومه إلا ... قومه
وقال الأستاذ أبو إسحق الأسفرايني الوضع بالتوزيع فيكفيان القدر الذي يحتاج إليه في التعريف ما في الضمير توقيفي
من قبل الله تعالى وأما الذي لا يحتاج فيه إليه فقد اختلف النقل عنه فيه والأشهر أنه محتمل للتوقيف
وغيره وقيل أنه اصطلاحي وقال جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلاني بالتوقف فقالوا كل من الطرق ممكن وشيء
من الأدلة لا تفيد القطع فوجب التوقف والمشهور من مذهب الأشاعرة أن الإرادة الإلهية كونه في

تخصيص الالفاظ لمعانيها فالمطلق لنسبة الى الوجود والعدم سواء والمصام لم يرتض بهذا فقال والحق انه لا بد
للمناسبة بين اللفظ ومعناه فكما ان الصانع الازلي جل مجده ناسب بين الموضع الذي لا يمس كالعرب
وهاجرا فيه حتى الامر الذي اكتسبت منه الطقوم من عوارضها السماوية والارضية ومن عبارات
لسان سكان الجبال ملائمة فان ارضهم شديدة قريبة من الحيوان والنبات ... ان اللائق بحال
وهو حكيم ولا يخلو فعله عن الحكمة وان كل فعل له فائدة غاية النسبة والمناسبة فمحال ... واما القول بالمناسبة
الذاتية والاكتفاء في الدلالة كما ذهب اليه عباد بن سليمان وغيره فهو بعيد عن الصواب وقد اشتهر انهم
ذهبوا الى ان اللفظ مناسبة مع معناه كمناسبة الاولوية مع الرجحان فتلك المناسبة كافية
في الدلالة فالدلالة عندهم عقلية وبطلانه ظاهر فان شيئا لا يجوز ان يكون له لوازم متباينة والعقل انما
فالمعول بان لا دلالة الا بعد الوضع ولست بعقلة حرره المعوفي الحاشية بحيث يندفع عنه
الاشكال فقال ان مقتضى الذات ربما يراد به كون الشيء بحيث لو خلي وطبعه لاقتضاه كحرارة الهواء
وبرودة الماء ومثل هذا المقتضي قد يتخلف عن المقتضي والاسعاد يريده بقولهم ان اللفظ اقتضى بذاته
لمعناه فح يندفع ما قيل عليهم بان الاقتضاء الذاتي يقتضي عدم التخلف فانكر من الجائز ان الوضع
لفظ المعنى مبهم ثم يوضع لضده ثم رد على ذلك الاقتضاء بالمعنى المذكور لا يكون في الالفاظ والاضداد لان
ان الضرورة قاضية بان طبيعة الماء لا تقتضي الحرارة والبرودة وههنا قد وقع كالقرء للطهر والحيض و
قال السكاكي صاحب المفتاح لعلهم ارادوا بالمناسبة الذاتية المناسبة التي بين اللفظ ومعناه من شانه
صوتية مع صفات المعنى كطول اللفظ مع طول المعنى والى ذلك اشار في الحاشية بقوله ولهم ان يقولوا
المراد من الذاتية عدم الوضع فيشمل المناسبات الحاصلة بالاعراض بالمعارضة وحاصل معنى الكتاب ان
القول بالمناسبات الذاتية من البعيد من الحق والا يصح ان يقدر من اعتبار المناسبة حتى الاوضح وقال المص
وسمعت من بعض الشيوخ انه نقل ان بعض اتباع عباد بن سليمان رجل من العرب اعجمية من جبال الشمال كان

الشمائل كان معه قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي ولعلماء ونحو فيه اشارة الى نوع جواب قوله
قوله من ان المراد بالمناسبة الذاتية عن المناسبة هو ضيق التي لا تنضبط بحيث قاعدة والكامل
كتب اللغة بل الداخل في الدلالة مناسبة بها يفهم الاوضاع واذ قد علم ان الفاعل من الظواهر ان الواضع
هو الله تعالى قال ان شرع في المبادي التي بها العلم بالوضع ولمنازع المجاز فقال والطريق في معرفة الاوضاع
الى التواتر كالنور والنار اي طرق من اوضح الطرق وفيه اشارة الى التمثيل الفاء فان النور و الظلم
نفسيهما معلوم بالتواتر والتشكيك فيه سفسطة وفيه ان التواتر ليس مما يفيد القطع فان الاحاد لا يفيد
والتواتر ليس الا [illegible] فلا يفيد ولم يعلم ان الاجماع يحدث حالة لها اثار ليس في وقت انفراده وفيه
ان لفظ الله اكبر الالفاظ دورانا وقد شكك فيه بانه سرياني او عبراني وعلى التقدير العربية مشتق او غير
مهموز او ليس بمهموز وقيد الطرق التشكيك فيه في غيره بالطريق الاولى والضعف فيه ظاهر فانقطع بان
معناه كذا ضعف وهو كاف فيما نحن فيه والاختلاف ليس للتصريح ان الاختلاف ربما يتطرق في البديهيات
والاحاد فيما يستمد بالعقل كقولنا الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وكلما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه
لانه اخراج بالواو [illegible] وجه والاصح في معناه ان الطريق اما النقل التواتر كالنور والاحاد وقوله قد
يستمد [illegible] ان معرفة ان هذا اللفظ بهذا المعنى قد يستمد بان الصريح اهل اللغة بان
وضعه لكذا سواء كان طريقه الاحاد او التواتر فاما وجدنا الجمع المحلى باللام قد دخل الاستثناء وهذا الاخير
قد يعلم بالتواتر وقد يعلم بالاحاد وكل ذا اثبتنا فهو عام فهذه مقدمة عقلية فان العقل يحكم بالمقدمة ان لا معنى
للاستثناء الا اخراج الا بالشمول فهو له وقد ذكرنا في الشرح تفصيلا مسئلة هل يجوز القياس في اللغة
وتصويره ان اللفظ الثالث في اللغة معناه كذا قيل لنا ان نحكم بان ذلك اللفظ موضوع لغيره لجامع ان
ذلك وضع للاعلى لكذا وهو موجود في الشك فهو الفاء مستعمل فيه وضعا كالخمر للمنبه المخمر فانه من الخمر
المعهودة وانما المستعمل فيها التخمير وهو موجود في النبيذ فيكون مستعملة فيه الفاء وضعا والسارق

يستمد بالعقل وفيه لا

الناشي لا حد حقيقة فجوزه بعضهم وقيل من اهل الحديث ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابن سريج
والشافعية فقالوا قياسا على القياس الشرعي اي استدلوا بان القياس الشرعي ثابت
بالاتفاق ويستدل عليه في مبحثه ان شاء الله تعالى ومنعه امثله فجوزوا واعترض بانه اثبات
للشيء بنفسه فان ثبوت القياس اللغوي بالقياس على القياس الشرعي واجاب السيد القدس
سره بما حاصله ان الذي ندعيه ان اللفظ اذا ثبت معناه في اللغة فهل يثبت معنى آخر له
بجامع وهو لم يثبت بنفسه بل الصحة للقياس في اللغة ام ثبت بالقياس الشرعي وهذا
ليس في ذلك فلا دور ويعلم ان الدليل لو ابتنى على مطلق القياس سواء كان شرعيا او غيره لعم
الفساد وحاصله ان القياس وهو التمثيل في عرف الميزان صحيح والقياس اللغوي كالقياس عليه في
لا حاجة الى اخذ المقدمة الجدلية فلما ثبت هناك اي في القياس الشرعي الحكم عقلا لان
المؤثر في المؤثر ان بين المعاني علاقة العلية فانه ظاهر ان الحرارة علة للتفرق للاتساع فيصح
ان يثبت حكم لان تلك العلة المقتضية للحكم موجود في مادة مطلوبة غاية الامر ان العلية في
الاحكام الشرعية لمصالح العباد فالقياس الشرعي معقول لامر ولا كذلك اللفظي ان اللغوي لا كذلك
اللفظ والالتزام الدلالة بالطبع فمنكر بيانه لا علاقة يعقل بين معنى ولفظ يثبت بها ان لفظا
غيره او ذلك اللفظ بعينه موضوع لذلك المعنى او لغيره فانه الكائن في ذلك [illegible] اذا احدث
حدث مع اللفظ الدلالة الطبعية والمقصود ان الجامع افاد الدلالة الوضعية والا فالكلام لذلك المعنى
بحيث وضع له ذلك اللفظ او غير ذلك والثاني دلالة حقيقة والكلام لنا فيه والاول لا يستقيم
اصلا ان يوضع ذلك اللفظ او غيره له قال المعتصم كجبل المتين ان القياس الشرعي لا يثبت
حكما في الفرع بل الحكم الثابت بالشرع حقيقة ويظهره بان المظهر والعلل التي اعتبرها الشارع مركبا
وغير صحيح كان الميزان علة امتناع الانف في حق الوالدين هو الايذاء ثم يظهر ان تلك العلة موجودة

العلة موجودة في المادة المطلوبة كالفرس في المثال المضروب ثم الحكم حكما معقولا ان كلما وجدت
هذه العلة وجد المعلول فهو جدا امتناع الفرض وهكذا الحال في القياس في اللغة وحاصله ان في
استعمال اللفظ في معنى على طريقة المجاز قد عهد في اللغة ويكفي استعمال اللفظ في زيد ثم قيس
بان استعماله فيه ليس الا انه حار او بارد او طويل او عريض بل الا انه محسوس قابل للاشارة فكلما هذا
شانه فقد جوز اهل اللغة استعماله فيه حقيقة فيستعمله في عمرو حقيقة وهذا الامر معقول ومع ذلك فلا
ان نقول ان عدم احداث المعنى اللفظ غير مضر وعدم اظهار معنى في معنى ان ذلك اللفظ في معنى
حقيقة ثم ولا يلزم على القائلين بالقياس اللغوي ولكن بعد هذا بقي كلام هو ان مثل هذا الاستقراء
انما افاد ان اللفظ موضوع للمعنى مشترك فكلما وجد فيه يصح اطلاقه فيه وهذا ليس من القياس في
شيء نعم لو ادخل في القياس فالنزاع لفظي ومقصود الجمهور ان الوضع ليس مما يعرف بالقياس حتى يعرف
الاشتراك او الترادف فالمعنى انما افادت ان ذلك الواضع وضعه كذا ولا يلزم منه ان يضع
هو او غيره ذلك اللفظ او غيره لذلك المعنى او غيره لعلم ارادوا ان وضع اللفظ قد يعرف بتنقيح المناط
المشترك بوضع واحد او لمتعدد بوضع عام وهو سببه القياس فلا بد جوابه فالنزاع لفظي واذ قد
بطل ما حق انه لا يصح ويحتمل التصريح من اهل اللغة بالمنع بمعنى انه يحتمل انه يصرح اهل اللغة ان اللفظ
المذكور او ان لفظا غيره لم يوضع لغير ذلك المعنى اذ له فالقياس مجامع لا يحتمل انهم منعوه فهو خلف فالكلام
الخلاف انما هو في انه مسكوت عنه واذا كان مسكوتا عنه فيجوز ان يكون ممنوعا عنهم الا يرى
انهم منعوا اطراد الادهم والقارورة والاجدل ونحوها كما لا يخفى وحاصله ان الادهم موضوع للفرس الاسود
والحد بالاسود لسواده بها وهو كان في اصل الوضع موضوعا للاسود فالاسود من غير الفرس فقد منع اطلاق
الادهم عليه حقيقة لتصريحهم بعدم طرد الادهم لكل اسود وكذلك القارورة لا تطرد في كل ما في معناها وكذلك الاجدل
يطلق حقيقة في الطائر الذي له خال ولا يطرد في كل ذي خال وكذلك الاجدل لا يطلق على كل ذي قوة قال

رجع

كيف لصح

المصنف بحمل المنفي على انه لم ان يقولوا في محاذاته ما مر وان كان بعيدا لان احتمال التصريح بالمنع في صورة
موقف بتنقيح المناط وجوع فالمنقول هو الوضع لمتعدد اد المشترك وهو المطلوب وان عدم
المراد الامثال المذكورة لانعدام القياس فانه عرف الخاص موضوعه للامثال المذكورة ولا تنقيح المناط اصلا
فلو نظر وشمله مثل القياس الشرعي فانه ممتنع في موضع يحتمل المنع من الشارع تقسيم وهو اي اللفظ الموضوع
مفرد ان توحيد لو عرفا فيه اشارة الى دفع ما يترائى وروده في هذا المقام من انه ان اريد بالتوحيد
الحقيقي فلا يشمل لفظا مولفا من عدة حروف والا فيدخل المركب وحاصل الرد ان المراد بالتوحيد عرفا
في الواحد فيدخل ضرب في افرفانه لشدة التقارن معنيهما لو عرفا ان اللفظ واحد وقيل ان
اللفظ مفرد وان لم يدل جزء بلفظه على جزء معناه والظاهر جزؤه وقال شارح المختصر انه نقله المصنف [illegible]
قال المتقدم يحمل المنفي انه لم يرد بالتخصيص بالنظر الى غيرهم مطلقا فانه كيف يصح فان النحوي
قاطبة فسروا المفرد والمركب بهذين التفسيرين والاوفق بهما اي بالمركب تعسر ان كل منهما ضد تفسير المفرد
فهو على التفسير الاول اللفظ الغير الموضوع على الثاني اللفظ الذي دل جزؤه على معناه من حيث انه وكل
ونحو يعلك مما كان مولفا من لفظين او اكثر ثم جعل لفظا واحدا بوضع جزئي بحيث لم يدل الاجزاء
على الاجزاء او مركب على الاول لا الثاني اما الاول فلانه لا يعد في العرف لفظا واحدا ولذلك ترى النحوي يحكم بعد
عن مفهوم اللفظ فيكون مركبا واما الثاني فلانه لا يدل جزؤه على جزء معناه بالنسبة الى هذا الوضع والاقرب
على العكس فانه معدود عرفا في اللفظ الواحد فهو مفرد وليس بمركب في الفاهو منقسم الاجزاء على اجزاء المعنى
الا فصل على معنى انا دانا فهو على احد شطري الزمان والنسبة مثلا فهو مركب فقد ظهر ان المفرد والمركب باعتبار
يخالف الاصطلاحين اعم واخص من وجه فزيد مفرد على الاصطلاحين وعبد الله علما مفرد على الاصطلاح
الثاني ومركب على الاول واضرب مفرد على الاول ومركب على الثاني والكلام هنا على الاعلى ركب اضرب وقد ناكد
راي الشيخ ابو علي بن سينا في كتاب الشفاء به فقال صاحب التحرير انه مخالف لاجماع اهل اللغة فلا يصح

اهل اللغة فلا يصح واجاب عنه الفاضل المحشي بان اجماعهم ليس بحجة بل هو دعوى عن غيرهم وقال المنقبض لتحصيل المتن
ان الحق مع المصنف ثم يرد عليه ان القول قول اهل هذا الفن فانهم المهرة في معرفة اوضاع اللغة ويرد
سؤال السائل من جهة هذا المقال حتى يعتمد على قوله ونترك تسليم فان القول ما قالت حذام لكن الصورة
شاهدة بان معنى انا او الحدث مفهوم من استماع اضرب لانضمام قرينة والانتظار على شيء آخر ولا شبهة
ان ذلك المعنى مركب ثم الالف صالحة للدلالة على معنى انا والدلالة علته دائرة معها وجودا وعدما ولذلك
لو تكلم احد تفهم معناه وان حذفت لا يدل على اصلاحاته الاعراب ودلالتها شبيهة بدلالة الذي
وامثاله في كونها مشروطة في الدلالة بالانضمام مع المادة الحدثية كما ان الذي مشروط في الدلالة بالصلة
فهو مركب مستقل الدلالة كالبيت بخلاف نحو ضرب صيغة الغائب فانه لا دلالة فيها على الغيبة فانه انما يدل
على النسبة والمنسوب اليه خارج ولذلك اذا اسند الى الظاهر لا يفهم معنى اصلاحاته الا ويمكن
ان يقول انه اذا اسند الى المذكور سابقا يفهم معنى هو منه البتة واما قول بعض الفضلاء في حاشية
شرح الاشارات انه لا يفهم البتة وان معنى ضرب زيد هو معنى زيد ضرب كما يشهد به الترجمة الفارسية
فسيروه المصنف فيما سيأتي ان شاء الله تعالى وحاصله ان اهل اللغة مجبولون على الدلالة ويتوجهون
على لطائف في البلاغة وعدم فهم معناه من عدم السليقة فيلزم ان يكون مركبا لفظا وايضا من خص
ان يضرب مسندا الى الظاهر لا يفهم البتة منه شيء ثم اذا اسند الى المقدم معناه كما كان فلعل الانفهام
معنى الضمير من هيئة التركيب بخلاف اضرب ولذلك ربما يفرق بين ضربت واضرب بتقدم
المسند اليه وتأخيره فافهم وقال ابن سينا بعد ما فرق بين اضرب ويضرب انه يرد نحو ضارب ومضروب فان
الهيئة يدل على النسبة والزمان والذات المتصف بالحدث والمادة على الحدث فيلزم ان يكون
مركبا هو داوده للمصنف بما اشار اليه بقوله ولا يرد عليه الاصطلاح الثاني القائل بان المفرد لفظ لا يدل
جزؤه على جزء والمركب لفظ يدل جزؤه على جزء المعنى نحو ضارب لتصريحهم بان المراد الاجزاء المرتبة في الالفاظ

واجاب عنه

مرتبة فی السمع وقال المعتصم بحبل المتین ان اقتحم بیان دکشفنا فهم ضمنا فان ماخوذ فی التحدید
اللفظ الذی لا یدل جزؤه علی جزء المعنی ولا شبهة فی ان اجزاء اللفظ لیست الا من جنس اللفظ فان
المفردة شاهدة بان اللفظ وجزء لیس بلفظ وهذا هو الذی اورده الشیخ ابن الهمام بقوله ان المتبادر
من اضافة جزء الی اللفظ ذلک فاندفع ما فی شرح المختصر ان هذا احتمال التصحیح التعریف فالاولی فهم
من اللفظ بلا قرینة واجاب صاحب البدیع بان دلالة الاجزاء لیس بل الدال الجمیع علی المجموع وقال
المحقق فی الحاشیة بان ضاربا وضربان فی هذا الحکم وقد اتفقوا علی ان الدال علی الزمان فیه
هو الهیئة قال المعتصم بحبل المتین ان الظاهر مع البدیع ان التحقیق ان الهیئة شرط الدلالة و
انما الدال هو المجموع علی المجموع وضرب کذلک غایته الا ان الوضع نوعی ولذلک اطلق بعد الاتفاق مسامحة
کما وقع عنهم التسامح فی اعداد اضرب فی المفرد والمفرد اسم وحرف وفعل فانه اما ان یستقل المفرد
بالمفهومیة وذلک اذا لوحظ بذاته فیصلح ان یحکم علیه وبه یعنی ان المفرد لا یخلو من ان یدل علی معنی
اذا لوحظ بذاته یستقل بالمفهومیة بحیث یستقل العقل بالفهم ولا یشترط فی تحصیل الفهم الی ضم
ضمیمة وعلامته انه اذا لوحظ بنفسه یصلح ان یصیر محکوما علیه او محکوما به فان البدیهة شاهدة بان
کل ما یصلح ان یکون محکوما علیه او محکوما به فهو مستقل بالمفهومیة او لا یستقل بالمفهومیة بل یحتاج
الی ملاحظة الغیر وهو التوقف حاله وهو الحرف قال صاحب القاموس ان اصح الحدود ما جاء لمعنی
لیس بمعنی الاسم ولا الفعل وما سواه فهو فاسد قال المحقق فی الحاشیة لا یخفی انه یعنی ان ما
ذکره تعریف للشیء بالمساواة فی الجلاء والخفاء فتدبر وقال المعتصم بحبل المتین انه یمکن تصحیح کلامه ان
معنی الاسم ما دل علی معنی مستقل مع عدم الاقتران بالزمان ومعنی الفعل ما دل علی معنی مع
الاقتران فیرجع الی ما فی الکتاب فلا یلزم مفسدة تساوی المعرف مع المعرف ولا یکن ان یرد علیه قوله
ولا یخفی ما فیه فان حاصله ان الحد الذی فی الکتاب مساوی لما ذکره فقوله وما سواه فاسد وقد ادرج

وفيما ذكر دفع الايراد وجوابه ماقيل ان الحرف ما دل على معنى في غيره او ما دل على الاداة وامثالها فانها
فاسدة بحسب ظاهر اللفظ فتدبر وتحقيق معنى الحرف ان معنى السير والبصرة معقول والعقل
رابط بينهما الا بالارادة كلمة من بينهما وبها يبين ان السير مبتدا او البصرة مبتدا او منها فهو مراده للحرف
حالهما فهو الدال على معنى لا يعقل بنفسه ولا يلتفت الذهن اليه بالذات بحيث لا يصلح عند العقل
ان يصير محكوما عليه او به قال المصنف في الحاشية اشارة الى انه الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي
بالكلية والجزئية على ما توهمه كلام البعض بالنظر الى العلة في مفهوم الابتداء والنظر الى الابتداء في قولك
سير المسجد من شرف سير السوق بل مناط الفرق بينهما نحو الملاحظة فلا تغاير بينهما بحسب الذات
بل بالاعتبار فان لوحظ بذاته والتفت اليه صلح الحكم عليه او به وان لوحظ بتبعية الغير بان يكون
وسيلة لتعرف حاله فلا يصلح للحكم في هذه الملاحظة والقول بان التغاير بينهما بالذات ثم
قال المصنف بخطه الشريف اذا كان الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي بالاعتبار فالمعنى الحرفي هو الابتداء
المخصوص بلا شبهة فالابتداء اذا اخذ بشرط لا شيء فهو صالح لان يحكم عليه وهو المعنى الاسمي وهو جزئي
فقد صح ان الفرق بينهما بالكلية والجزئية ثم كلام البعض ليس ان كل جزئي فهو معنى حرفي وان كل
معنى اسمي فهو كلي حتى يرد ما اورده بل حاصل كلام البعض ان المعنى الابتدائي مثلا اذا لوحظ بالذات
بحيث يصلح ان يكون محكوما عليه او به فهو معنى لفظ الابتداء الذي هو الاسم وان لوحظ بتبعية الغير
فهو ليس ملتفتا اليه بالذات وانما هو نحو من خصوصياته والاول كلي والثاني جزئي والمقصود
منه دفع الايراد في هذا المقام ان النحويين قاطبة يقولون ان من للابتداء وهو اسم فيلزم ان
يكون الحرف اسما او الاسم حرفا وحاصل الدفع انه ليس المعنى الحرفي الا نحو خصوصياته ولذا لا يلتفت
اليه الذهن فلا يمكن التعبير عنه الا بلفظ الاسم ولذلك قالوا فاطبقوا انها للابتداء ثم انه قد تقرر في موضعه
ان المعنى المصدري لا افراد له حقيقة وهي فلك المعنى مع التقيد فيكون مستقلا فلا يكون المعنى

غير متحد بالذات مع الاسم الا اذا اخذ لا بشرط اذ غير مقصود فافهم وتحقيق انه متحد مع المعنى الاسمي على وجه
التفصيل في غير هذا الفن والاول وهو الدال على المعنى المستقل بالمفهومية ان دل بهيئته على
احد الازمنة الثلثة من الماضي والحال والاستقبال وهو الفعل وما في النقص بالعموم والصيغ او لا يدل
بهيئته على احد الازمنة الثلثة وهو الاسم ويرد نحو نعم وبئس فالاصلح ما في كتب النحو المعنى المستقل
معتبر في الانفهام بالزمان من الثلثة فتدبر قالوا الفعل باعتبار دلالته على النسبة غير مستقل بل باعتبار الزمان
ايضا غير مستقل فانه معتبر فيه على انه ظرف لها لكن باعتبار المعنى التضمني اعني الحدث مستقل بمعنى
المعنى المطابقي للاصل محكوما عليه وبه وعلى التضمني اصل محكوما به لا عليه لانه معتبر من حيث انه منسوب
الى الفاعل لنسبة تامة وما اشتهر من ان الجملة تصير خبر المبتدا فمن التوسع اقول لا يلزم تخلف
التضمني عن المطابقي وقد تقدم انه متحد معها فالحق ان المعنى الحدثي مطابقي له نظرا الى ما تقدم من
قال المعتضم محصل المبين ان الذي ينبغي ان يقول عليه في هذا المقام ان الفعل لا يدل الا على
معنى بسيط كالمشتق على ما سيأتي في الكتاب ولكن ذلك المعنى صالح لان يحلل الى المعنى الحدثي [illegible]
الصالح لان يحمل على زيد وان يسند اليه والنسبة والزمان وشانه كشان الجملة المعقولة اجمالا
واخذ ذلك المعنى صالح للتحليل فلا بد في حالة التعبير والتعبير عما هو عليه من بيان انه المعنى الحدث
والزمان والنسبة فقد تسامحوا الى تسامحوا في بيان معنى المشتق وقد تقرر فيما سبق ان
المعنى التضمني بعد التحليل غير متحد مع المعنى المطابقي في الاسناد لا تقوم اصولها الا على المعنى الحدثي
فقد صح ان المسند انما هو المعنى التضمني الذي هو تضمني عند الانحلال ولم يقولوا ان معناه
التضمني الذي هو الزمان هو معنى غير مستقل لانهم نظروا الى نفس الزمان لا الى الزمان من حيث
وقوعه محلا للحدث ومع انه يفيد ما اشار اليه بقوله بل باعتبار الزمان ايضا وحاصله انهم حكموا
بان المستقل هو الزمان والحدث وانما غير المستقل هو النسبة ولذا لا [illegible] كل [illegible] الزماني

بل الزمان كالنسبة ولكن لا فائدة على المصنف فانه بصدد تحقيق كلامهم في هذا المقام لكن لا ان يورد
عليهم ولذلك اورده في ذيل مقالهم واندفع الاعتراض بما قد قال من حدسنا باتحاد التضمن مع المطابقة
فان معنى الفعل الذي هو معناه المطابقي وهو المعنى الاجمالي الغير مستقل متحد مع المعنى
التضمني وعند التفصيل عند التحليل لا يصلح للاسناد الا الحدث وهو مستقل دون
النسبة كما في معنى الجملة التحقيق ان معنى الفعل بسيط صالح للمسندية حصول ثلثة
معان وبين هذا وما تقدم فرق يظهر لمن تدبر ما قدمنا في تحقيق اتحاد التضمن والمطابقة ثم ذلك
المعنى للاجمال ومع كونه لا يصلح ان يقع محكوما عليه فان ذلك المعنى ماخوذ على انه منسوب الى شيء و
ما قال المنير من ان لزوم عكس الموجبة فهو غير صحيح فان المعنى الفعلي لا يصلح الا ان يقع مسندا
اليه نعم ان اعتبر باعتبار التأويل يصح كما قال السيد قدس سره الشريف في حواشي شرح
الشمسية وما ذكره من الجواب من قوله فالحق ان المعنى الحدثي فهو غير واقع الفساد عن مقالهم
لان المعنى الحدثي الكائن مدلول المادة والنسبة والزمان مدلول الهيئة فلا دلالة التضمن عليهما
اصالة بل انما ذلك دلالة على الفعل والاجزاء فهو دلالة للفعل عليهما اصالة وانما دلالة الهيئة
العارضة له عليهما فمثلها كمثل الاشارات والنصب والعقود وامثالها فافهم ولعل قصد تحقيق
المقام في هذا البحث لا توجيه كلامهم والظاهر ان الدال كما عرفت انما هو المجموع فانا اذا سمعنا
ضربت نفهم معناه بلا شبهة ولا نفهم منه الدلالة الا بعد دلالة واحدة فالدلالة واحدة ولكن
يتحقق الا اذا كان الدال هو المجموع غاية الامر ان يسلك سبيل هذا فالموضوع كل من ضرب
ذاهب وكريم متعدد والوضع واحد كما ان الموضوع قد يكون واحدا والموضوع له متعددا والوضع
واحد كذلك الموضوع قد يكون متعددا والموضوع له واحدا والوضع واحد عام ووضع لا كالمشكال
فافهم ولا ينتقل المركب ان افاد فائدة تامة بحيث يصح السكوت عليه يعني لو سكت عليه لم يحتج

احد جزئيه فجملة والا فغير جملة ولم يذكر المصنف مثال الجملة ولم يظهر له وجه حسن وتتقوم باسمين او فعل واسم

لان الحرف ليس يصلح الا ان يقع مسندا او مسندا اليه والفعل لا يصح الا ان يقع مسندا والاستقراء شاهد

بان الفائدة التامة لا تتحقق الا مع الاسناد فلو لم يكن في التركيب اسم لكان فعل وحرف ومنهما لا تتقوم الاسناد

فلا بد من وجود الاسم وهو لا يمكن ان تتقوم مع الحرف كما عرفت فلا بد من اسمين او فعل واسم وهو المطلوب وينتقض

بقولك يا زيد فانه جملة تامة ولذا لو سكت عليه صح مع انه متقوم من الحرف والاسم يا زيد واجيب بانه نائب عن الفعل منقول

الا انه والطلب ولم يتغير الا انه هكذا قيل في المشهور وقال المصنف يحسن المتن ان هذا الجواب لا يشفي

الغليل ولا يشفي العليل بان ادعو مقدر اي منوي معناه في الضمير مثل ان زيد اولى المقدر والتقدير فانه لو كان

محذوفا لما سيا عادت المقصد فانه ليس في المثال المعروف الا حرف النداء والاسم فقد تقوم الجملة من الحرف

والاسم والاولى الضابط فان كلمة النداء لا تخلو من ان يكون مقصودة الدلالة على معنى في الغير المستقل

او لا يكون وعلى الثاني يلزم ان يكون ما دهاها في البين مع ان الفرد شاهدة بان فهم المعنى المقصود انما هو

من المجموع وعلى الاول يلزم ان يكون المقصود للبيان وهو باطل فالحق ان كلمة النداء اسم موضوع لطلب

وهو مسند الى الضمير والمنادى مفعول له وشبه مثل اسماء الافعال كما ذهب اليه بعض النحاة فافهم ولا تغفل

اعلم ان وضع المركب للافادة ووضع المفرد للاعادة واللازم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من

شرط الدلالة وتفصيله ان الجمهور انما اثبتوا المقصود للاعادة فان الدلالة مشروط بالعلم بالعلاقة بينهما

وهي العلاقة الوضع فلا بد من علمه ضرورة انه لو لم يعلم ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى لم نفهم المعنى البتة

بوجه فلا بد من العلم بالوضع وهو لا يحصل الا بالعلم بالمعنى فلا بد من علمه سابقا ولو كان المقصود منه الافادة

لكان حصول المعنى موقوفا على العلم بالوضع وهو موقوف على حصول المعنى فيلزم ان يكون حصول المعنى

موقوفا على نفسه وهو الدور بخلاف وضع المفردات ليس الا الاستحضار لما قد علم سابقا فالمقصود من الوضع

ليس الا الاعادة وفيه ما فيه لا انتقض بالمركب فان المقصود منه لو كان افادة المدلول [illegible] الاعادة يلزم

قوله نائب عن الفعل الذي [illegible] الطلب

من وضع المركب افادة ما في الضمير وفي المفرد المقصود

بواسطة الوضع

دون العادة يلزم الدور فان الافادة المدلول موقوف على العلم بالوضع وهو على العلم بالمدلول ايضا لزم
ان يكون العلم بالمدلول سابقا على نفسه وهو الدور وثانيا الحل لان في الوضع للعام لا يجب العلم بخصوص
المعنى وحاصله ان المفرد الموضوع بوضع لو كان مفيدا لوجود العلم بالمدلول وجود الدور لما علمت وان كان
موضوعا بوضع عام فالموضوع له مخصوص بخصوص كهذا فالعلم بالوضع انما يتوقف على العلم بالمدلول بوجه
كلي والحاصل من طريق الدلالة انما هو العلم بمدلول خاص خاص كزيد وعمرو وخالد مثلا في المثال المفروض
فلو كان الدلالة مفيدة لحصول العلم بالمدلول الثاني لم يكن حاصلا لم يلزم محذور لان غاية ما لزم منه
ان يكون العلم المتعلق بخاص موقوفا على العلم بالوضع وهو موقوف على العلم بالمدلول بوجه
كلي فالعلم بالمدلول الخاص موقوف على العلم بوجه كلي وهذا ليس بمستحيل لتغاير جهتي العلم والموقوف
والموقوف عليه وهذا هو الذي يمنع جريان الدور في المركب فيمنع في المركب بان غاية الامر ان كل مركب
او وضع عام لا يلزم فيه محذور بوجه بخلاف المفرد فان اوضاعه في الاكثر شخصية يلزم فيه في
الاكثر الوضع وعدد فلابد من القول بان الحاصل بالدلالة هو الحضور فيما فيه وضع خاص فتدبر

فائدة

ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له خاص والمراد بالخصوص كون الملحوظ شيئا واحدا وذلك مثل
ان الانسان من قبيل الوضع الخاص والمراد بالعموم كون الملحوظ اشياء متعددة فالوضع قد
يكون خاصا والموضوع له خاص بمعنى انه لا يلحظ في الوضع الواضع لا في جانب الموضوع ولا في جانب
الموضوع له متعددا بل امرا واحدا كزيد مثلا في ايراد المثالين اشارة الى انه لم يرد بالعموم و
الخصوص ما هو المتعارف فالواضع فيهما انما لحظهما بخصوصهما ولم يلحظهما في ضمن مفهوم كلي بحيث
يشملهما وغيرهما وقد يكون الوضع عاما والموضوع له عاما اي يلحظ الواضع في كلا الجانبين
من الموضوع والموضوع له امورا متعددة بجعل مفهوم كلي مرآة لها كوضع لان كل فاعل
لذات من قام به الفعل فالمنظور في جانب الموضوع وزان الفاعل لا هذا اللفظ بل مفهومه

العام م

باعتبار انطباقه على افراده من القائم والقاعد والكاتب فيكون عاما في جانب الموضوع له الفعل مطلقا بحسب منطبق
على القيام والقعود والكتابة وهذا اي جنس الوضع العام الموضوع له العام وضع الكتابة في الافعال المطرد
في اسم المفعول على الظرف والالة وغيرها وقد يكون الوضع عاما والخاص اي الموضوع له خاص اي يكون
الملحوظ في جانب الموضوع واحدا او واحدا في جانب الموضوع له امور متعددة في ضمن مفهوم كلي
منطبق عليها كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع امر
كلي لكن لا لان يوضع له بل لان يجعل مرآة لملاحظة الافراد فيوضع لخصوصها فلا يلزم التجوز او الاشتراك
قد توهم ان هذا مثلا مستعمل في زيد وعمرو وغيرهما فاطلاقه عليهما من قبيل اطلاق الانسان عليهما
فيكون موضوعا لمفهوم كلي والخصوصيات ان اريدت بخصوصها فمجاز وان كان من قبيل اطلاق
العين على معانيه المتعددة فيلزم ان يكون مشتركا فدفعه بانه احتمال ثالث وهو انه موضوع
لكل واحد لكن بوضع واحد والمشترك الموضوع للمتعدد باوضاع متعددة فلا يلزم ان يكون الاطلاق
مجازا ولا مشتركا وان اصطلحوا ان المشترك الموضوع للمتعدد مطلقا فنختار انه مشترك ولا محذور
فان المقصود بالنفي هو المعنى المذكور قال السيد قدس سره الشريف لو كان موضوعا لمفهوم كلي لم
يصح في الاحراز لعدم [illegible] المجاز لم يستعمل حقيقة قطعا والفا [illegible] المتعدد بلا انضمام قرينة
فظهر ان من ذهب الى ان اسماء الاشارة موضوعة لكليات وكذلك غيرها وان من فرق بين اسم
الاشارة والموصول فاعترف بالحق في اسم الاشارة دون الموصول لم يات بشيء واما
قسم رابع وهو ان يكون الملحوظ في جانب الموضوع متعددا وفي جانب الموضوع له واحدا اشار
الى انه ممتنع غير موجود بقوله واما الوضع الخاص للعام فلم يوجد بل لا يمكن قال المصنف في الحاشية فان
الواحد من حيث هو واحد لا يكون مرآة للكثير فتامل قال المفصل [illegible] المتن ان الحاصل ان
الملحوظ في الجانبين واحد فالوضع خاص لخاص او متعدد فيهما فعام لعام او واحد في جانب الموضوع

في جانب الموضوع فقط فالوضع عام لخاص او متعدد في جانب الموضوع فقط وهذا هو الذي
ينبغي ان يتكلم هو لم يوجد وليس بممتنع فان العقل لا ينقبض من تجويز ان الوضع متعدد كلا
او كان زيد مثلا فيتحقق ان كل فاعل زيد مثلا والتعريف في الحاشية لا ينفيه ولعل الامر بالتامل ناظر اليه
للمفرد انقسامات باعتبارات شتى جمع شتيت كمرضى جمع مريض اي باعتبارات مختلفة
فلنفصلها مع احكامها في فصول الفصل الاول وهو اي المفرد مشتق ان وافق اصلا
بحروفه الاصول ومعناه ما نفي في التعاريف ثم ان التعريف لا يخلو عن شائبة دور لتعلق
التعريف لفظ وانه وفيه سهل ولا بد في المشتق من تغيير ما اما بحركة او حرف بزيادة او نقصان
والتركيب ثنائي وثلاثي ورباعي يرتقي الى خمسة عشر يعني ان المشتق لا بد من تغيير من المشتق
منه اليه والتغيير بالحركة بان يكون حرف من حروف الاصل ساكنا فتحرك في المشتق او بالعكس او بالتركيب
وذلك يرتقي الى خمسة عشر وتفصيله ان المشتق متغير بزيادة الحركة فقط او نقصانها فقط او
بزيادة حرف فقط او نقصانه فقط وهذه اربعة او بزيادة حركة ونقصانها معا او بزيادة حركة مع
زيادة حرف او بزيادة الحركة مع نقصان الحرف او نقصان الحركة مع زيادة الحرف او نقصان
الحركة مع نقصان الحرف او بزيادة الحرف مع نقصانه وهذه ستة ثنائيات او بزيادة الحركة
مع نقصانها وزيادة الحرف او زيادة الحركة مع نقصانها ونقصان الحرف او زيادة الحركة مع زيادة
الحرف ونقصانه او نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه وهذه اربعة ثلاثيات او بزيادة الحركة
مع نقصانها ومع زيادة الحرف مع نقصانه وهذا رباعي واحد والمجموع خمسة عشر فان قيل ما يستخرج
الامثلة وهو اي المشتق مطرد اي داخل تحت قياس ووضع عام من جانب الموضوع كاسم الفاعل
فان كل مصدر صالح لان يشتق منه فاعل ليدل على من قام به الحدث ولا يتوقف على السماع اللهم
الا في بعض المواضع وغيره اي غير المطرد يعني ان المشتق قسمان مطرد وغير مطرد كالقارورة فانه

لا يصح اشتقاق هذا الوزن من كل مصدر والحق ان معناه ان المطرد ما يصح اطلاقه على سبيل الحقيقة
على كل ما وجد فيه معنى المشتق بل على كل ما يكون مصداقا للمفهوم الاشتقاقي ولا يختص بنوع دون
نوع منه كاسم الفاعل فانه لم يوجد فيه ذات مخصوصة بل اخذ فيه ذات مبهمة متصفة بالفعل فكل
ذات مصداق لهذا المفهوم يصح اطلاقه عليها من حيث اللغة وما انه ربما يمنع الشرع والفاضل كما
قيل المطرد مع انه لا يصح اطلاقه عليها من حيث الشرع على الله تعالى الا باذن شرعي وغير المطرد فيه
كالقارورة فان الماخوذ فيه ذات مخصوصة فلا يطرد في كل موضع القرار والفرق بين المطرد وغيره ان
المعنى الاصلي الذي هو معنى المشتق منه اما داخل في التسمية او شرط لصحة التسمية ففي المطرد
داخل في التسمية اي في المعنى الاشتقاقي وفي كل ما وجد فيه يصح الاطلاق عليه وفي غيره شرط لصحة
التسمية اي تسمية شيء بالمشتق يعني ان المشتق ح مشتق وموضوع لمعنى مخصوص باعتبار
تناسبه من المشتق منه لا انه داخل في حقيقة المعنى الاشتقاقي فلا يطرد والسر فيه ان الذات المبهمة
معتبرة مع اعتبار معنى المشتق منه فيطرد وفي غير المطرد لم يعتبر ذات مبهمة مع اعتبار معنى المبدا
بل وضع ابتداء لذات مخصوصة سواء كانت معتبرة مع معنى المبدا او لا لكن شرط الاشتقاق
وضعه لتناسبها مع معنى المبدا فلحاظ التناسب كاف في الوضع وهذا كالمنقول فانه قد اعتبر فيه
النقل من معنى اصلا لا يجب ان يعتبر في الاطلاق وعلى هذا فغير المطرد لا يكون مشتقا باعتبار هذا الاطلاق
المطرد واليه اشار بقوله وهو لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل فافهم مسئلة شرط اطلاق المشتق
على ذات صدق اصله وتحققه فيها فلا يصح اطلاق العالم على من لا يوجد فيه العلم وينبغي ان يعلم ان
هذه المسئلة ينبغي ان يختص بالمطرد لامتناع تحقق الكل بدون الجزء يعني ان الاصل جزء من معنى المشتق
والكل لا يصدق حيث لا جزء فالذي لا يتحقق فيه الاصل لا يصح اطلاق المشتق عليه وهو معنى الشرطية
خلافا للمعتزلة في صفات الباري تعالى فانهم قالوا ان الله تعالى عليم بلا علم وقدير بلا قدرة وحي بلا حيوة وسميع

وسمیع بلا سمع ومرید بلا ارادة وکذلک البصیر واشار الیه بقوله قالوا العالمیة استغنا فی مرض علمه ما
من لزوم تعدد القدماء وحاصله ان العلم لو کان صفة فی ذات الله تعالی بقدم لانه لو لم یکن قدیما
لکان الله تعالی بلا علم فی زمان فیکون جاهلا تعالی عنه واذا قدم لزم تعدد القدماء وهو باطل بالاتفاق
فان قلت العالمیة عندهم قدیمة فیلزم التعدد اجاب بقوله واما العالمیة فانما هی من قبیل الحال وهی
من الاعتباریات بل لهم ان یقولوا انها حال لیست بموجودة ولا معدومة فلا یلزم تعدد القدماء فانه
الموجود الذی لا اول لوجوده اجاب عن قول المعتزلة ان الممتنع تعدد قدماء هی ذوات واما الصفات
فواجبة للذات لا بالذات فقدیم وحاصله انه ان اراد تعدد ذوات قدیمة فلا نم لزومه فان العلم
لو کان موجودا من القدم لکان صفة وهی لیست بذات وان اراد مطلقا فلا نم استحالته قال
المصنف بحث الشیء ان القول علی المعتزلة فی هذا الموضع والاعتذار المذکور لا یخلو عن شیء اما الاول
فلان حاصل مقالهم ان العلم مثلا قسمان قسم هو امر حقیقی وهو قسم زائد علی النفس الانسانیة منضم
منها کانضمام السواد مع الجسم الاسود وفی ذاته تعالی عینها عندهم وقسم هو معنی مصدری لیس له وجود
بل انما وجوده وجود الامر الحقیقی فیهما ذات الله وهی بنفسها مصداق لصحة انتزاع العالم والقادر
والعلم وهو العلم الحقیقی والمشتق منه لیس الا المعنی المصدری کما اشتق علم ویعلم وعالم وغیرها وهو موجود بالعرض
لوجود الامر الحقیقی فعندهم انما ان المشتق لا یصح اطلاقه الا علی ما قد یقوم الاصل غایة الامر ان تحقق مبدأ
الاصل قد یکون بالعرض ولم یقل دلیل علی ان شرط المشتق تحقق المشتق منه بالذات وکیف
یصح مع ان الطویل یصح ان یصدق علی الخط مع ان الطول عینه وکذا الموجود یصدق علی ذات
الله تعالی مع ان الوجود عینه علی التحقیق وان ادعی من الشرط ما قابل التحقق بکونه ولا اختصاص
بالمعتزلة ولیس تقابل ان یقول ان المشتق منه فی الحقیقة امر حقیقی فلا بد من تحققه فاما الامر الحقیقی
فانه ان اراد ان الامر الحقیقی لا بد من وجوده لوجود زائد فلا نم وان اراد انه لا بد من وجوده وان کان

وجوده عين وجود الواجب فهو مسلم ولا محذور فالحق ان التشنيع على المعتزلة بانهم يقولون
بقول يضحك منه الصبيان وهو ان ذاتا عالم بدون العلم ليس في موضعه واما الثاني فلان الفرق
بان الصفة يجوز ان يكون قديمة لانها ثابتة للذات ومع ذلك واجبة لها والذات يمتنع عليها مقتضية
لها ولثبوتها له الا انها واجبة الوجود بذاتها حتى يلزم تعدد الواجب تعالى عنه بخلاف الذات على
ما يشير به عبارة الكتاب غير صحيح فان الذات لو كانت قديمة كالعقل لا يلزم التعدد
الواجب فانها لو كانت معلولة لذات الواجب تعالى يكون واجبة لذاته تعالى لا واجبة
بالذات فالصفة والذات سيان في صحة العدم وعدمها والقول بان الصفة يمكن
ان يكون واجبة للذات لظهر غايته الا ان الصفة صفة للذات بخلاف الذات وبما
عرفناه في هذا المقام والاصح ان يقال ان حاصل الجواب ان الممتنع هو تعدد القدماء الذوات
دون الصفات واما حديث الوجوب للذات فلحقيقة انه جواب من دخل مقدر وهو انه يلزم
ان يتعدد الواجب فاجاب بانها واجبة لذات الله تعالى لا واجبة بالذات حتى يلزم تعدد
الواجب ثم اعلم ان الفرق من تجويز قدم الصفة دون الذات مما يبطله البراهين الدالة
على انتفاء القديم الذي هو سوى ذات الواجب تعالى من النصوص والعقليات والتحقيق في هذا
المقام موضع اخر مسئلة اطلاق المشتق كالضارب مما لم يدخل في مفهومه ساعة من الازمنة
كاسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف واحترز به عن نحو مضرب والمضرب لما فيه
القريب وشاع وعليه خالته الاطلاق حقيقة اتفاقا واطلاقه على شيء باعتبار مباشرته في المستقبل
بالنسبة الى الاطلاق مجاز اتفاقا فاكذا قالوا والقول فيه نظر فان ابن سينا واتباعه ذهبوا الى
ان معنى كل اسم كلما صدق عليه اسم بالفعل في احد الازمنة وحاصله ان ابن سينا ذهب في
تحصيل معنى القضية الحملية الى ان المراد بعقد الوضع كلما صدق عليه الوصف العنواني في احد الازمنة الثلثة

ممكنا

احد الازمنة الثلثة فالمحمول ثابت له وقال الفارابي ان المراد كما صدق عليه الوصف العنواني بالا
سواء كان مع الاتصاف بالفعل او لا فيدخل الذي هو اسود دائما في الحكم عليه عند الفارابي لا
عند ابي سينا وقال ناصر وابن سينا ومختار مذهبه ان ابن سينا انما اختار ذلك المذهب وعدل
عن الفارابي لانه موافق اللغة فعلم منه ان من العلماء من ذهب الى ان اطلاق المشتق على المستقبل
حقيقة فلا يصح قولهم مجاز اتفاقا وقال المحقق كمال الدين ان مخالفة ابن سينا لا تضر الاتفاق
فانه ليس من رجال هذا المقال فان المراد بالاتفاق موافقة القوانين اللغوية والاعتداد بابن سينا في
الفقهيات واما الاتباع فان كانوا من المهرة فلعل اتباعهم لان المقصود من تحصيل معاني القضايا
تعيين صور الدلائل المذكورة في فن الحكمة على القوانين الصحيحة ولا شبهة ان الاحكام المذكورة
فيه مختصة بزمان دون زمان فالمراد فيها صدق على الموضوع في اي وقت كان لا ان مؤدى
معاني الفاظ القضايا بحسب اللغة وقولهم انه رجع عن مذهب المعلم الثاني لمخالفة اللغة وتوافق مذهبه
فلعل المراد منه انه اقرب الى المعنى اللغوي فان الاستعمال شائع بخلاف مذهب المعلم الثاني ذ
ابن سينا لا يفيد دعوى الاتفاق بين ائمة اللغة واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي اي اطلاقه
على ما اتصف به فيما مضى فقيل فهو الاصح مجاز مطلقا سواء امكن بقاؤه كالاعراض الباقية
من السواد والبياض ولو استيطئ وبه يعرف امكان بقاء المشتق او يلزم ان المشتقات
اعراض او لم يمكن بقاؤه كالسيالة اي كالاعراض السيالة كالحركة وقيل اطلاق المشتق
عليها الحقيقة منه هي المشتق حقيقة مطلقا سواء كان ممكن البقاء او ممتنع البقاء وهو مذهب
ابي علي الجبائي وابنه وقيل بالتفصيل بين الممكن البقاء وغيره اي غير ممكن البقاء فقيل ان الاطلاق
على الماضي فهو ممكن البقاء مجاز وان الاطلاق عليه فهو ممتنع البقاء حقيقة قال المحقق كمال الدين
انه لنحاة اي جميعا كلهم يقولون ان الاسم للزمان فيه اصلا فكيف يصح الى قوله ان الاتفاق

على انه للحال وهو ممنوع الا ان يقال فلعلهم ارادوا ان وضع المادة في المشتق للاتصاف من حيث هو هو لكن
وضع هيئة التركيب للزمان وكذا وان لم يصرح به اهل اللغة لكنه لابد من التوجيه والاعتبار عليه
فلابد منه لما التكلم فيه عن قائلين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم ولو صح الماضي فقد صح للحال فيحتمل
حقيقة يعني انه لو كان حقيقة في الحال والاستقبال او في الحال والماضي لم يفهم التناقض اذا
اطلق على موضوع ثم سلب عنه والتالي باطل اما الملازمة فلان ثبوت شيء في الحال وسلبه في
الماضي والاستقبال ليسا بمتنافيين فاذا اطلق لا يفهم في العرف التناقض واما بطلان التالي
فلان اهل العرف يفهمونه فافهمه وقد استدل على المجاز بدليل وتقريبه انه لو لم يكن الاطلاق
على الماضي والاستقبال مجازا لما صح النفي وقد يصح النفي اما الملازمة فلانه سيجيء في امارات المجاز
ان صحة النفي من اماراته وعدم صحته من امارات الحقيقة فلو كان حقيقة لما صح النفي واما بطلان
التالي فلانه يصح النفي عما انقضى عنه مبدأ المشتق في الحال فيصح ان تقول ان زيدا ليس بقائم في
الحال وهو كان قائما فيما مضى من الزمان وهو اخص من النفي مطلقا وصدق الاخص مستلزم لصدق
الاعم فيصح النفي مطلقا ومنع لغيره اشار رحمه الله الى الجواب عن الدليل المزيف بمنع النفي لو نفي مسلم
واما الاستلزام عقلا فهو مسلم وغير نافع وقال المصنف في الحاشية بان معدوم النظير اخص من معدوم
المعدوم وقد صح ان تقول ان زيدا معدوم النظير ولا يصح ان تقول انه معدوم وكذا انما نحن فيه
فان صحة النفي في وقت والنفي اخص في نفس الامر وصحيح مطلقا لكن يجوز ان يكون بشرط الاطلاق
السلب في الحال وقال المعترض على المنتهى انه ينبغي ان يكون الاطلاق في الحال الحاضر مجازا اما ان
النفي في الماضي صحيح وصحته اخص من الصحة مطلقا فيصح مطلقا وهو من علامة المجاز فافهم ولكن
ان التقوي الدليل بان المشتق اذا لم يكن قائما في الحال والا كان قائما في الماضي والاستقبال
فاهل اللغة يقولون فيقولون زيد ليس بقائم اذا لم يكن قائما في الحال على التقييد بزمان وصحة النفي من علامة

وعلاقة المجاز فان الاطلاق على الماضي والمستقبل مجاز وقد يصح منع النفي فان من تتبع عرف ان منع مثل
الدليل المختار ايضا فان الكاذب ممنوع فانه انما هو لو كان مفهوم زيد ليس بقائم سلبه في
الحال لما استدل به من نوعه ايضا بانه لو صح اطلاق المشتق بما قبله من الزمان اي لو صح اطلاق المشتق
باعتبار الماضي صح لما بعده اي صح باعتبار المستقبل ايضا والتالي باطل اما الملازمة فتشبيها بالتحقق
الثبوت في الجملة حاصلا انه لو كان حقيقة في الماضي كما هو حقيقة في الحال لكان للثبوت في
الجملة وهو موجود في المستقبل ايضا فيصح على التثبت وهو الملازمة واما بطلان التالي فلانه قد تقرر فيما
سبق ان الاطلاق على المستقبل مجاز اتفاقا وجاءت بانه لشرط الاول المشترك بين الماضي والحال
وهو محل منع الاصح في عالم الفعل يعني انا لا نسلم ان الاطلاق لو كان على الماضي صحيحا لكان الاطلاق على
المستقبل صحيحا قوله لو كان حقيقة فيهما لكان لمطلق الثبوت لكون الخصوصية ملغاة قلنا
لا نسلم بل يجوز ان يكون للامر المشترك بين الماضي والحال فقط لا المشترك بين الثلاثة وهو دخول
المعنى الاصلي الفعلي كما استدل على المختار بدليل من نوع ايضا في حواشي الفاضل ميرزا جان
على شرح المختصر بان الجسم الابيض اذا صار اسود لصدق عليه اسود حقيقة لاتحاده معه في الوجود ومعه
الابيض فيه النعم عند اطلاقه وعلى الاطلاق على غير الموضوع له وحاصله ان الجسم الابيض اذا صار اسود
فيصح اطلاق الاسود عليه حقيقة لوجود حقيقة السواد واذا وجد مبدأ الاشتقاق يصح اطلاق المشتق منه
الشيء ومع التسود فيه النعم عن اطلاق الابيض فالاطلاق اطلاق على غير الموضوع له لانقول ان الانعدام في
لا ينافي الاتحاد فيما مضى فلا نسلم ان ذلك يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له بل الاطلاق يقتضي
الاتحاد مطلقا وحاصله ان انتفاء الابيض عند التسود انما هو انتفاء خاص وهو الانتفاء في الحال
وهو لا ينافي الوجود فيما مضى من الزمان ولقائل ان يقول ان اطلاق المشتق انما هو على ما اتصف به
ولو في الماضي حقيقة فالانعدام في الحال لا ينفي اطلاق المشتق باعتبار الماضي لا بد له من الاتحاد فيما ان

قوله ان الاطلاق [illegible]

الاطلاق على الماضي لعدم ليس الا التحاقه بالماضي وهو متحقق فيه فلا يلزم ان يكون الاطلاق مجازا
وقال المعتصم بحبل المتين ان مقصود المستدل ان سيبا اذا انصف لعبد مشتق فلا يصح في العرف
ان يقال انه متصف به فلا يقال الا زيدا انما يفهم في العرف والشاهد به العرف قالوا اولا الطباق اهل
اللغة على صحة ضارب امس والاصل الحقيقة وعورض ان يقال باطباقهم على صحة ضارب غدا او جاء مع انه
لو كان اطباق اهلها على صحة اطلاق المشتق على الماضي لعينه يكفي للفساد لا على الحقيقة
لان المنشاء هو الاحالة وهي متحقق في الفسا وقد مر انه مجاز اتفاقا وقال المعترض النقض لا يتم
على ابن سينا واتباعه فانهم يكون مجازية الاطلاق على المستقبل وقال المعتصم بحبل المتين ان عدم
التمام على الحس لظهر فانه ليس يقال هذا المقال والحاصل ان صدق المقيد لو كان يستلزم صدق المطلق
كلك اي لو الامر كان قولك زيد معدوم النظير يلزم صدق المطلق عقلا واما في العرف فلا يقال زيد معدوم
وحاصل الجواب ان اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المشتق من غير مقارنة بصيغة الماضي
او المستقبل هل هو صحيح حقيقة ام لا واما الاطلاق مع صيغة الماضي او الاستقبال فربما يجوز والعرف
مختلف فيه فرب مقيد يجوز والمطلق لا يجوز واما العقل فيجوزه كيف الا ان مفهوم المعدوم من حيث
هو هو اعم من كون زيد معدوما النفس او النظير او عدمه فزيد معدوم مطلقا عقلا ولا يجوز في العرف ان
يقال زيد معدوم لان معناه في العرف قيام العدم به مع انه يصح ان يقال زيد معدوم العدد والنظير في
الحاشية فيندفع ما زعم بعض الفضلاء ان الدليل تام بضم مقدمة اخرى وهي ان الاصل ما لم
يتحقق معارض اقوى منه كالاجماع على مجازية الاستقبال وذلك لان اللازم كون المقيد حقيقة
والالزم منه كون المطلق كذلك واما الكلام فيه فتدبر وقال المعتصم بحبل المتين ان زعم بعض الفضلاء
جواب للنقض لا للمنع مقدوح فيه بانه لا نسلم لزوم ان يكون ضارب في الاستقبال حقيقة
فان مقتضاه وان كان حقيقة بحسب الاصالة لكن قد عارض هذا المقتضي اولا اخر اقوى منه والحاصل ان

بصيغة الماضي كامس ولو على
حقيقة لكان الاطلاق على
المستقبل

والحاصل ان الدليلين اذا تعارضا تقدم الاقوى ولا شبهة في ان اجماع اهل اللغة على مجازية المشتق
في الاستقبال دليل اقوى من الاصالة فافهم وقالوا ثانيا اطلاق مومن على النائم فانه مومن
اجماعا وحاصله ان المومن مشتق وقد اطلق اطلاقا سابقا على من انقضى منه الايمان كالمومن
الذي نام فانه يصح ان يقال له في حال النوم انه مومن وانما كان مومنا لان مسلوب الايمان فان
الايمان من قبيل الادراك ولا ادراك للنائم والاصل في الاطلاق الحقيقة وتعارض بامتناع كافر
لكفر تقدم والا لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وحاصله ان المشتق لو كان يصح الاطلاق
على الماضي لصح اطلاق الكافر على من كان كافرا ثم امن في وقت الايمان والتالي باطل اما الملازمة
فظاهرة لان الكافر مشتق واما بطلان التالي فلانه لو صح اطلاق الكافر على ذلك المومن
لصح اطلاق الكافر على اكابر الصحابة رضوان الله عليهم حقيقة فضلا عن الاجماع وكذا يلزم ان
يطلق المومن على المرتد حقيقة وتحقيق في دفع هذه المعارضة ان بطلان التالي ممنوع فانا نلتزم صحة
صحة اطلاق الكافر على اكابر الصحابة قوله وهو باطل قلنا ان اريد انه باطل لغة فلا نسلم كيف والمانع شرعي
ليس بلغوي فانه يصح في اللغة اطلاق الكافر كما يصح اطلاق المومن على الغافل والنائم والمغمى عليه وان
اريد انه لا يصح شرعا فمسلم لكنه غير نافع والمانع الشرعي هو وجوب تعظيمهم وفي اطلاق لفظ
مبهم للموهم اخفا من حسن التعظيم وما اشبهه نحو الفاضل والشيخ والطبيب والعارف فانها لا يصح
الاطلاق عليهم الا مستقلا والحل ان الايمان اعم من ان يكون في المدركة او الخزانة لشيء بدليل جواز
جواب بالمعارضة وجواب بالحل وهذا انما يحسن اذا كانت المعارضة بالقلب وليس كذلك
لان نسبة المعارضة القلبية مع هذا الدليل وسائر الدلائل على السواء فجعلها جوابا بهذا الدليل الاول
الاول على الحل من شانه بشيء وحاصل الحل ان معنى المومن من له في مدركة الايمان او في
خزانته والنائم من شانه ذلك فالاطلاق الحقيقي انما هو باعتبار المباشرة قال المعتصم بحبل المتين ان

الايمان هو

تفصيل بجواب يحتاج الى مزيد تفصيل فانه لقائل ان يقول ان المؤمن اسم فاعل من آمن يؤمن ولم
يعتبر فيهما الا نسبة من الحركة او الحرارة واسم الفاعل انما هو على طباق الفعل غايته الامران الزمان موجود
فيه واسم الفاعل منسلخ عنه فالفعل ان احرازه لعدم العهد وجعله داخل التمييز من النفوس لم يجد ولا دليل
على وجوده فما ظنك باهل اللغة الذين لم يتعمقوا الى المعارف العقلائية فمعناه من حصل له الايمان
او النائم او هو غافل للايمان نفسه لانه من قبيل الادراك والنوم مناف له فلابد من التنقيح بان
للناس ثلث احوال الاولى مطابقة المعلوم والثاني الغفول عنه بحيث منع توجه الاحضار
احضره والثالثة الغفول عنه بحيث افتقر الى تجديد الاحضار الا بكسب جديد شبيه بكسب المجهول من
قبل والثانية في الحرارة فقط وفي الثالثة منتف عنهما فالمؤمن وضع في اللغة لمن وجد له الايمان
بالنحوين الاولين وهذا معنى معرفة اهل اللغة اجمالا لا ولا يكتسب الا بكمال كل اسم فاعل على وفاق الفعل
ودفعه بعد ما لا ظهر ان نقول ان المؤمن هو المعتقد في اللغة لا يصح اطلاقه على النائم ولكن في الشرع نقل
الى من حصل له الايمان بحيث يحضره او يحضره متى شاء فصار حقيقة شرعية فيه فلا يصح السلب
عن النائم وكذا الكافر يصح اطلاقه على الغافل وقد كتب في شرح شرح المختصر تحقيق الدعوى بان اسماء
الفاعل التي بمعنى الحدوث دون الثبوت والمؤمن انما هو من اسماء الفاعل التي بمعنى الثبوت
ورد عليه المعترض في الحاشية بانه اذا احتاج الاطلاق حقيقة بعد الانعدام في المبادي الثابتة في
المتلاشية اولا فاعل وقال المعترض بحبل المتين ان مقصود شارح الشرح انا وجدنا اسماء
الفاعل التي بمعنى الثبوت مستعملة حقيقة في الماضي بالاتفاق لم ينكره احد فلا يرد التخصيص في
الدعوى بما هو مراد لهم ولم نجد في غيرها بل وجدنا خلافه فلا نعرف الحكم بانه حقيقة في الماضي والقول بانه
في المبادي المتلاشية بالطريق الاولى لكن في اللغة غير مسموع لانا قد نبهنا في غير ما سلف
فالاظهر في الجواب ان نقول ان القائم والقاعد والعالم والقادر والمريد وامثالها لم يكن فيه الحدوث

فيه الحدوث المستدل بان معناه من قبيل الصفات الثابتة الا ان القيام والقعود
مما يوصف بالاحادث فالحدوث عارض ليس بداخل في مفهوماته ولذلك صح اطلاقه على الله
تعالى على سبيل الحقيقة مع انه منزه عن سمة الحدوث في الصفات ولذلك
قال الشيخ عبد القاهر ان الجملة الاسمية انما مفادها هو ثبوت المسند للمسند اليه مطلقا
لا تعرض فيه بالحدوث والدوام البتة ولا يشهد به التتبع المحاورات العرفية ولا يسمع الا انكار
الا ان حرم عن الرياضيات العربية وقالوا ثانيا يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السيالة وهو
حاصل ان اطلاق المشتق على الماضي لو كان مجازا لم يصح اطلاق المشتقات الغير
القارة على ذات حقيقة اصلا والتالي باطل فانه يلزم وجود المجاز بدون صحة الحقيقة واما
الملازمة فلان الاطلاق لو كان حقيقيا لكان باعتبار الاستقبال او الحال والاول
باطل بالاتفاق والثاني غير ممكن لان غير القار لا تجتمع اجزاؤه فبعضه اول منقض وبعضه متوقع
فتحققه لم يوصف في الحال اصلا واجاب بان المعتبر المباشرة العرفية كما في تكلم القرآن و
بحث من كذا لا حديثه ويراد به اجزاء من الماضي متصل متصلة لا يتخللها الفصل يعد عرفا تركا
واعراضا وحاصله منع الملازمة وتفصيله ان الحال المقابل للماضي والاستقبال
في الحقيقة حد مشترك بين الماضي والمستقبل وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل
والمشتقات السيالة لا يصح اطلاقها في حال المباشرة بهذه الحال البتة كما قال المستدل
وقد يراد بها في العرف قدر من الماضي والمستقبل الغير الا بحيث لا يتخلل بين اجزائه القدر من
زمان فاصل بحسب يعد اعراضا وتركا فحاصل المستدل القائل ان شرط الاطلاق المباشرة
ان الوقت الذي يعد في العرف ان هذا وقت الحضور شرط الاطلاق وهذا اصح في السائل
فان زيد المدام يكتب يعد في العرف ان وقت الكتابة وقت الحضور وبعده وقت الانقضاء

وقيل وقت التوسع فوقت الوقت هو وقت المباشرة وهو شرط الاطلاق والكفان بعضه
منقضيا وبعضه متوقعا وفي التمثيل نكتة اشارة الى انتقاض الدليل وحاصله ان الدليل لو تم
لدل على ان لا يصح وضع اطلاق المضارع على الحال حقيقة مع انه صحيح بالاجماع على انه لا يلزم عدم
الاشتراط مطلقا بل فيما قدر بقاؤه علاوة ان الدليل لو سلم صحته فانما نتيجته ان حال المباشرة
ليست بشرط الاطلاق في السيالات واما الباقيات فلا تنتفي الاشتراط فيها فانما
يرد لو اقيم هذا الدليل على نفي الاشتراط مطلقا كما هو المشهور واما اذا اورد ابطالا لمذهب
من زعم الاشتراط مطلقا فلا ورود لهذا لكنه اورده بالعلاوة فان قلت [illegible] اصح مطلقا فانه
ان اورد في صدد الابطال فظاهر وان اورد على المذهب فنقضه موقوف وهو انه سبيل المشتقات
كلها واحد فلا يلزم ان وضع المشتقات متفاوت فان انحصر في المسائل غير معقول بخلاف
نحوه مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة لكن باعتبار قيام العلم
بغيره وهو الله ان مثلا واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه لشيء والاصل قائم بغيره بناء على ان الضرب
صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل والنسبة بالعرض الى المفعول فمعنى المضروبية ليس صفة حقيقية مغايرة
له فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له فتدبر هذا ظاهر اذا كان المبدأ في اسم المفعول مصدر المعلوم
فالضرب حقيقة واحدة تعدد منها الضاربية باعتبار الاتصاف قائمة به والمضروبية باعتبار قيامه
بغيرها متعلقا به فمعنى المضروب ما وقع عليه الضرب وهو ليس بقائم بالمضروب بل بالضارب
واما اذا كان المبدأ فيه مصدر المجهول فلا وعلى هذا قال السيد قدس سره الشريف ان ذلك قائم
بالمضروب حقيقة وهو المضروبية قال المص في الحاشية قلت اصيب لكن اخراجهم المفعول الذي
لم يسم فاعله من تعريف الفاعل يفيد على جهة قيامه به يدل على انهم ما اعتبروا الاشتقاق اسم المفعول
منه والا لكان المضروبية قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل فلم يصح قولهم في تعريف اسم الفاعل

اسم الفاعل والمفعول ان نسبة الفعل الى الفاعل على طريق القيام والى المفعول على طريق
الوقوع فتدبر قال المعتمد بحبل المتين اي الاكثر على ان المفعول الذي لم يسم فاعله داخل
في الفاعل فسلم نحو القعد على جهة قيامه به والقائم تسامحوا في بيان تلك النسبة فقاسوا المصدر
المعلوم الى الفاعل او مفعول ما لم يسم فاعله فقالوا ان نسبته الى المفعول الذي لم يسم فاعله
نسبة الوقوع والى الفاعل نسبة القيام وهذا الحق بلا شبهة ونقول ان المضروبية قائمة بالمضروب
البتة ومعنى المضروب معنى اجمالا وتفصيلا المعقل الى ما قام به المضروبية فمثله مثل الضارب اجزاء
والظاهر مع المصنف فان معنى المضروب متعلق الضرب فالذي اشتق منه المضروب متعلق

به قائم فافهم خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه تعالى متكلم ولا كلام له لعدم قولهم بالكلام النفسي بل الجسم هو
كلا فيه قال المعتمد بحبل المتين ان استنباط خلاف المعتزلة من حديث الكلام غير صحيح
فان الكلام امر والتكلم امر والاول ليس مبدا المتكلم بل التكلم اذ هو قائم بذاته تعالى وتحقيقه ان التكلم
هو قوة بها يصدر عن المتكلم الدال بالوضع من قبيل الالفاظ للافادة وتلك القوة صفة زائدة
على نفس المتكلم بخلاف الواجب تعالى فان تلك القوة ذاته نفس كالعلم وبه يصدر الكلام للافادة
لكن الكلام قائم بالجسم الذي هو مخلوقه وهذا كالاعلام فان العلم والكمال قائما بالعالم لكن الاعلام
قائم بالمعلم فاسم الفاعل مشتق مما قام بالفاعل وان قلت ان تلك القوة زائدة على ذاته تعالى
الفاتم الكلام المطلوب الشافي اعلى ان يكون المتكلم مشتقا من التكلم الحقيقي وان اشتق
من التكلم المصدري فالامر ظاهر وانما ابتداء بالاول لانه مبدا الشق او مصداق بحققه فهو اجدر
بالاشتقاق منه وقيل عليه انهم صرحوا ان معنى التكلم خلق الكلام في جسم ولا شبهة في ان الخلق
قائم به تعالى لكن يبقى الكلام في ان التكلم حقيقة في الخلق المذكور ام لا وهذا ليس بمضر فان المقصود بيان
خلاف المعتزلة في حديث الكلام ليس بثابت سواء كان صحيحا او لا ودنا الاستواء فان من

تتبع المشتقات يجد ان الكل انما اشتق من مبدا قائم لما اشتق منه وما قيل انه يقال زيد متكلم بهذا
اللفظ مع ان اللفظ قائم بالهواء المجاور للفم او متعلق به فقال فهو دقيقة فلسفية وعرف اللغة مبني على الظاهر وحاصل
الايراد ان الكلام مبدا المتكلم وهو قائم بالهواء فانه قد تقرر في غير هذا الفن ان الصوت كيفية قائمة بالهواء
الحاصل بالقلع او القرع فلزم ان المتكلم مشتق من مبدا الكلام قائم بغيره وحاصل الجواب ان اسم الفاعل انما يشتق ممن
قام به المبدا عرفا بحيث يفهم اهل اللغة في الظاهر انه قائم به ولم يرد ان القيام يجب ان يكون بحسب الواقع والكلام
كذلك فان الكل يزعمون ان الكلام قائم بنفس المتكلم وما ذكرت من قيامه بالهواء فهو دقيقة فلسفية لا يتعارفه الا الاحاد
من العقلاء وقال المعتصم بحبل المتين لو سلكنا مسلك المعتزلة لا نحتاج الى هذا الاعتذار فالاولى ان المعتزلة اطلق الخالق
على الواجب تعالى مثلا والخلق هو المخلوق وهو غير قائم بالخالق فقد اشتق اسم الفاعل والفعل من غير قائم به
والقول بانه في غير محل النزاع اعتذار على اصول ابن الحاجب لا يسمع وحاصل ان التشنيع في ان اسم الفاعل
لا يشتق من مصدر قائم بالغير وههنا المبدا وهو المخلوق ليس بقائم بالغير بل هو ان كان جوهرا فهو قائم بنفسه لكن قائم
بالغير وان كان عرضا فالاشتقاق ليس باعتبار ان السواد قائم بالغير بل باعتبار انه مخلوق بل الاشتقاق
الكائن باعتبار المجموع ليس بقائم بالغير فان المجموع من الجوهر والعرض ليس بعرض وهو ليس بمحل الفرق
انما افاد ان المسمى كاسم الفاعل انما اشتق لما قام به المبدا وما القول بان بعض اسماء الفاعل يجوز ان يشتق
من مبدا هو قائم بالغير ولكن لا نقلها بالفا وبعض اسم الفاعل اشتق من مبدا قائم به والتوفيق بان الخلاف في
الاشتقاق من قائم بالغير وفعل الاشتقاق من ما لا يقوم به يحكم بحث في الاشتقاقات الجعلية للجعلية كالحمار
والحداد والبيت من محل النزاع لانها مشتقات من اجرامه لا من الفعل وضع للايراد نحو دفع هذا المقام
من ان اللابن والتامر والحداد والبقال واشباهها مشتقات من قبيل اسم الفاعل مع ان المشتق
غير قائم به والجواب بوجهين الاول ان هذه المشتقات جعلية والكلام في غير الجعلية فان هذه الاشتقاقات
ثابتة في اللغات الاصلية فالفرق بالجعلية وغيرها من التامر والانصار يحكم ما فائدة ان الكلام في المشتق

ان الكلام في المشتق من الحدث والفعل وهذه مشتقات من الجوامد فهو ليس من محل
النزاع والمص جمع بين الجوابين ولعله اراد بالجملة ما لا يكون له تصرفات فهو ليس الا المشتق من
الجامد قال المص بحث الشيخ انه يمكن ان نتكلم في توجيه كلام ابن الحاجب بامور احدها على هذا المدار
نفي ان المراد بقوله ان الخلق قائم بنفسه فهو ليس من محل النزاع ان الخلق اذا كان بمعنى المخلوق
فهو ليس بفعل والكلام في المشتق من الحدث والفعل فهو بعيد ولا يابى عنه عبارته اجيب اولا
بانه ليس بفعل قائم بغيره واجاب ثانيا انا لا نسلم ان الخلق هو المخلوق بل الذي هو الحق ان الخلق هو التاثير
وهو قائم بالخالق فقالوا اي المعتزلة ان الخلق ليس هو التاثير القائم بالخالق والا لكان قديما او
حادثا والثاني يستلزم التسلسل فالمقدم مثله لانه ان قدم قدم العالم والتالي باطل بالاتفاق وجه الملازمة قوله
اذ لا تاثير ولا اثر وحاصله انه لو كان التاثير قديما لكان متحققا ولا اثر وهو المخلوق ولا تاثير بدون الاثر
فلا يكون التاثير قديما وان حدث التاثير احتاج الى تاثير آخر وينقل الكلام اليه حتى يتسلسل ذلك بطل
فالحدوث كذلك واجاب ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث فالتعلق نسبة بين ذي القدرة وبين
الاشتقاق وحاصله اختيار حدوث التاثير وتقريره ان التاثير انما هو بالقدرة وهي صفة قديمة ولها تعلقات
بالمخلوقات حادثة وباعتباره اشتق الخالق غاية الامر انه نسبة واليه اشار بقوله والاعتباريات
وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقيات لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار وفيه بحث فان
التاثير او ثابت في نفس الامر ليس من مخترعات العقل فلا بد له من علة وتاثير وهو غيره لان المحتاج مغاير
المحتاج اليه فيلزم التسلسل في الامور الثابتة دون الاعتباريات حتى العقل حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار
ومراده ليظهر من تحقيق قدم الواجب وحدوث العالم بحيث لا علاقة العلة التامة وتحقيقه في غير هذا
الفن وقد اوردنا شمة منه في حواشينا المعلقة على شرح العقائد الجلالي في مبحث الحدوث فيتضح حق
الايضاح بمطالعة الحاشية القديمة والجديدة وحدوثها مسألة الاسود ونحوه من المشتقات

من اسم الفاعل واسم المفعول واسم التفضيل والصفة المشبهة والمنسوب على ما في التحقيق على وزن افعل
وفعلى وفعلا وفعلان ونحوه مما معناه مساوق لذلك مشتملة بصيغة مبهمة او ضمنها يدل على ذات
ما متصفة بالسواد مثلا اي ان السواد وقع تصويرا او مثالا والا فالمراد ذات متصفة بمبدأ الاشتقاق
لا يدل على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والظاهر ان ما في من الجسم وغيره والالي دال
المشتق على ذلك مخصوصة لما افاد الاسود جسم لان النسبة بين الثبوت لما هو ذاته ذات
بطريق مودة ان الاسود جسم مفيد والعدد في هذا المقام ان النسبة انما يكون بين الثبوت اذا كان الطرفين
معقولين بالكنه ضرورة ان الطرفين اللذين بينهما علاقة الذاتية لو كانا معقولين بنحو الوجه الذي على
الذاتية للكون احدهما بين الثبوت للآخر واما كان كذلك فلا يصدق المنع ان المشتقات غير
معقولة كذلك ولذلك يفيد ذلك الكلام وانت تعلم ان المنع مكابرة وفيه انه انما يكون ثبوت الذاتي
ذاتي له بينا لو لوحظا الكل مفصلا ولو كان ملحوظا اجمالا فليس بين الثبوت والفرق بين الذات كلية
معقول [illegible] انما يعقل بصورة الكل ومن الملحوظ واحدا لا يعطى حسن للذاتي نفسه مع العقل ان
تعقل من الذات فاذا ثبت كان افاده لما يكون معقولا مع لا بعد ان نقول ان المشتق غير
معقول التفصيل فلذلك يفيد الكلام المذكور والجواب مبني على ما اشير اليه في الحاشية ان الكلام مفيد
على كل تقدير فانه لو تعقل المشتق مفصلا افاد افاد ولا يرد انه كلام على السند فانه اثبات المقدمة
الممنوعة بتحرير الدليل وحاصله ان الذات المخصوصة لو كانت ماخوذة في المشتق لكان الكلام
المذكور مع تعقل الموضوع مفصلا اعادة لا افادة والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة لان الذاتي
بين الثبوت في صورة التفصيل والمجادل ان يمنع ان الكلام مفيد عند التفصيل ويمنع لنسبة
الوجدان المؤيد بالتتبع وبعض المحققين وهو معين قوانين العقليات المولى جلال الدين الدواني
في حواشي شرح التجريد للابهر على القوشجي الجديد على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا

لا جانا واخا صلا فيه الجسم المسود هو له السواد لا انه جسم له السواد وذات له السواد وهو الا بحسب ما يحكى
فان المحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات بخلاف
المبادي لها كالسواد فان لها وان كانت وجودات رابطية لكن ليست تلك الوجودات
الرابطية اتحادية بما يطلق الفرق بينهما اي بين المشتقات والمبادي ان الاول لا بشرط
شي والثانية بشرط لا شي فافهم حاصل كلام هذا المحقق ان معنى الاسود والابيض وامثالهما
ما يعبر عنه بالفارسية بسياه وسفيد ولا شبهة في ان هذا المعنى عنده معنى بسيط مبداء لان يحصل
في العقل عند التفصيل شي له السواد وليس نسبته هذا المفصل الا كنسبة المجمل اعني الحيوان الناطق
مثلا الى الانسان كيف ولو كان معنى المشتق هو هذا المفصل لزم منه انهم لا ينكرون ان الحاصل
من اللفظ المفرد هو الحاصل على نسبة الى نسبة المعدول والمعدول فذلك المعنى معقول للنفس ان يحصل
منها ذلك المفصل ومما يمكن ان يستدل على ان الذات المخصوصة او المبهمة لو كانت ماخوذة
في معنى المشتق لما افاد الاسود جسم او شي اسود ذات في الافادة بينة ويمكن القول ان يحال
الا الاستواء اللغوي والوجدان السليم المؤيد بالتحقيق العرفي ويمكن ان يبنى على ان هذا المعنى مطلوب
في المحاورات فلا بد لمن حمل [illegible] من الامر فانا نجد والاخر هذا المعنى البسيط الاجمالي الا ان [illegible] حيث
هو هو فهو بسيط الا ان يحكم على الجسم [illegible] ويحكم على السواد ويتحد معه لكن الاتحاد مع الجسم عرضي ومع
السواد ذاتي ضرورة ان السواد ان كان موجودا في الجسم اي يكون قائما بنفسه فهو
اسود فلا اسود يكون من الوجود الاول بان يكون شي موجودا في نفسه السواد والثاني ان يكون
الاسود بنفسه حتى يكون اسودية لا بان يكون سوادا قائما بل بنفسه اسود ومثله مثل الوجود والطويل
فانه ليس في حقيقتهما ان يكون الوجود والطول زائدا بل قد يكون الوجود والطول عين الموجود
والطويل كما في الواجب تعالى والخط [illegible] الوضعي فالاسود الماخوذ من حيث هو هو اي لا بشرط [illegible]

المشتق وان لم یؤخذ لشرط انه کان شیء سواء ای یکون متحصلا بنفسه لابد ان یکون شیء فلم یبحث عن السواد
وهذا انما یقتضیه الفحص الحکمی والتدقیق العقلی واما فی الکتاب فلا یخلو عن شائبة تناقض فلان
حاصل ما فی الحاشیة ان المشتقات من حقها فی نفسها ان یکون محمولات والمحمولات
موجودات بالطبع ای بطبعها تقتضی الارتباط والاتحاد مع وجود الموضوع فلا حاجة
الی اخذ الذات المبهمة فی مفهومها وفضل فیها فیرد علیه ان القائل ان یقول ان المشتقات
لازم ان المحمولات بالطبع ان کان کالانسان والفرس ثم ان القول بعدم الحاجة فرض ان
اخذ الذات المبهمة لو کان من اللغو فهو المخرج الیه ثم قوله بناء ان تعلق بقوله بخلاف المبادی یرد علیه
ان اتحاد المعانی فی الاشتقاق وعدم اتحاد للمبادی غیر مبین منشأ ذلک الفرق فانه لو کان المفهوم
مباینا بالذات من العرض لصح کما هو ملوح من کلام الجمهور وان تعلق بقوله فان المحمولات
الی یرد علیه ان التباین الذاتی بحسب عینه فلا یمکن تصویره بان المفردة شهدت بان ذلک
المعنی الاجمالی الذی لا یتحد بالذات مع العرض کما تشهد بان ذلک علیه وان المحمولیة بالطبع تحدها النسبة
الا ما هو بالفارسیة سیاه وهو معنی محمول بالطبع والمحمول بالطبع لا یوجد فی الذات فالقول بلا
قول زائد علیها متعارف فی المحاورات من معنی البیاض ان طریقة الواقع ذلک الفرق فیصح تعلقه
بکلا القولین بلا شبهة وبعد ورد علی کلام هذا المحقق ان القول فی هذا المقام قول اهل اللغة فانهم
الواقفون بما یراد فهو کانه معنی العرف لا اصطلاح اجاب عنه فی الحاشیة بان مخالفة الجمهور بعد وضوح
الحق لا باس به فتدبر قال المعتصم بحبل المتین ان وضوح الحق فی مبحث الوضع انما تیسر لکلامهم
وافهم اقوالهم فلا وضوح فیما لا یصح ان نقول انهم محوا فی التعبیر فان التعبیر عن التفصیل
لا یمکن الا بذلک فهم فسروا بالازم المقصود بالعبارة والیه اشار فی الحاشیة قوله ثم اذ لم یکن حصول
الموضوع فی البین ولا حاجة الی تعبر منها ما فی القافلة نفسها او حفظ الذات مبهمة تحصیلا لهذا الغرض

لهذا الغرض اما انها معتبرة في مفهومهما فلانه مخالفة للجمهور الزم انهم قالوا ان اسماء الزمان والمكان
والالة كالمضراب والمضرب بفتح الميم وكسرها تدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان
والالة فاسم الظرف مشترك بين المكان والزمان والالة ثبت تلك الذوات
مبهمة بالنظر الى افرادها كهذا الزمان من اليوم والليل وهذا المكان من مكة ومنى ونحوه
الا انه كما اشار [illegible] في شرح تلخيص المفتاح في علم البلاغة للفاضل عصام الدين
المعروف بالملا طمل ان الذوات المخصوصة ماخوذة في مفهومهما لجواز ان يكون الخصوص
اللوازم التي ليس معتبرة في مفاهيمهما فان تشبيها تقع في الغرب في المعروف مثلا الليس الا الزمان
والمكان فتدبر فلذلك يتبادر الذهن انهما الا مشتركان في المفهوم وليس كذلك وهذا البحث
قريب مما سبق وهو الاشبه الفصل الثاني من فصول تقسيمات المفرد وهو ان اللفظ
المفرد ان تعدد معناه فان وضع لكل ابتداء فمشترك والا اي وان لم يوضع لكل ابتداء
فان ترك استعماله في الاول فنقل الى الثاني لمناسبة فمنقول او لا يكون منقولا ترك كان في الاول ومنقولا
لا لمناسبة فمرتجل والا اي وان لم يترك كان الى الثاني لمناسبة او لا لمناسبة فحقيقة في
الاول ومجاز في الثاني والاصح ان يقال ان كان مستعملا في المتعدد بسبب الوضع له فمشترك والا
فان اعتبر النقل فمرتجل ومنقول والا فحقيقة ومجاز ويرد عليها ان امثال هذا متعدد المعنى
وليس داخلا في الاقسام وهذا فيه مسئلة المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل
بامكانه فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح وهو مذهب الجمهور ولعل المراد بالوجوب
بالنظر الى الاغراض الانسانية وحكمة الخلق والبعثة فان حكمة الخلق ان يعبد الانسان ويعد
للرحلة الى المعاد استعدادا حسنا وذلك لا يتيسر الا بالتعليم والتعلم وذلك بالبيان وحكمة البعثة
فظن البعض ان وقوع المشترك واجب بالنظر الى المعاش والمعاد وظن الاخرون انه ممتنع

فالاول الامكان مع عدم الوقوع ومن الجمهور الامكان مع الوقوع وفي كلام المصنف قصور فانه
ترك مذهب الامتناع والا فالقول ما قال السيد قدس سره الشريف ان المرجع في هذا الخلاف
الى شيئين اذ لا يعقل الوجوب والامتناع الذاتيان بل المعقول الوجوب والامتناع بالغير
فمرجعهما الى الوقوع وعدمه مع الامكان ولذلك قال ابن الحاجب ان الاختلاف
في الوقوع وعدمه بناء ان القرء الحيض والطهر معا لغة ان لفظ القرء مستعمل في الحيض و
الطهر معا وموضوع لهما معا بلا اعتبار للمعقل وكلما هذا شانه فهو مشترك اما الكبرى فظاهر
واما الصغرى فيشهد عليه التصفح في اللغة فانهم قالوا ان من الموضوع للضدين لفظ القرء
فسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين يعني ان الجمهور بعد اتفاقهم على الوقوع اختلفوا
في انه هل هو بين الضدين او النقيضين فجماعة على المنع والاكثر على الوقوع واذ قد بينا ان القرء مشترك بين
الحيض والطهر اللذين هما من الاضداد سقط منعهم وقد روي عن الامام الرازي ما في الحاشية
منعوا اي منع وقوع المشترك بين النقيضين ودفع كون عن للذات المعهودة فانا نعبر عن الامام
الحرمين بالامام وهو الشائع في امثال الكتاب استدل على التحقيق اولا بانه لو لم يكن
المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات واللازم باطل فكذا الملزوم وثبوت الملازمة لان
المسميات غير متناهية والغير المتناهية لا يمكن وضع الالفاظ على حدتها بعد الاشتراك اما
الصغرى فظاهره فان العالم اسم للموجودات ولا نهاية واما الكبرى فوجهه قوله والالفاظ
متناهية لتركبها من حروف متناهية والمركب من المتناهي متناه ولا شبهة في ان وضع المتناهي
لغير المتناهي غير ممكن الا بالاشتراك واما بطلان التالي فلان الخلو يخل بالاغراض لو قصد
تعبير تمام الوضع اللفظ فلا يمكن وربما يترائ ان قول المصنف لتركبها غير صحيح فان من الالفاظ ما
هو موضوع كهمزة الاستفهام وبعض حروف الجر اجاب في الحاشية بان تناهي الموضوع ظاهر لا يحتاج الى الكشف

الى الكشف وانما الاشتباه في المركب فلذا اعرض بالمفعول حيث قال الاشتراك انما يكون لو كان المسميات متفقة
او مسميات متخالفة وذلك ثم انها غير متناهية وحاصله انه ان اريد ان المسميات الاشخاص غير
متناهية فمسلم ولا نم بطلان اللازم فان خلو بعض الاشخاص عن الاسم غير لازم ضرورة ان الاشتراك
سواء كان واقعا او لم يكن واقعا بعضها خال البتة فان كثيرا من افراد الحيوان والطيور وغيرها
كالنجوم ليس له اسم وان اريد ان المفهومات الكلية من المتضادات والمتخالفات كذلك فلا نم
انها غير متناهية بل هي متناهية وفيه ان مراتب الاعداد غير متناهية وهي انواع متخالفة وحاصله
اما اختيار الشق الثاني ونقول ان المفهومات الكلية غير متناهية وهي متخالفة كالاعداد فان
مراتبها غير متناهية وقد قيل انها غير متناهية قال المعتصم بحبل الله المتين ولقد احسن السيد قدس سره
الشريف ان الاعداد متخالفة او متضادة وهي غير متناهية فانه لقائل ان يقول ان التخالف
بين الاعداد لم يثبت بل انما برهن على عدم التخالف النوعي فقول المص وهي انواع متخالفة
ثم ومبني على ما ذكر من البحث عن الجواب المذكور من حيث عدم تناهي الاعداد لا يدفع ما قيل على
الدليل المنع على المقدمة القائلة ان المسميات اذا كانت غير متناهية خلت اكثر المسميات مستند
السند اشار اليه بقوله لانه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص مع
ما حاصله ان الخلو انما يلزم لو كان وضع الالفاظ على حدة المسميات بان الموضوع لمسمى مغاير
للموضوع لاخر ضرورة ان الموضوعات قليلة والمسميات كثيرة فيلزم الخلو على التقدير عدم الاشتراك
ولو كان لفظ واحد موضوعا لامور غير متناهية بوضع واحد كوضع هذا فلا اشتراك ولا خلو فان كل
من هذا موضوع ولا اشتراك فان الشرط فيه ان الاوضاع على حدة وذلك لان الاثنين فاكثر لانه انما يكون
بين المتماثل وبين المتخالفة بتعدد وحاصله على ما في الحاشية اي من حيث الخاص متخالفة او متماثلة
يعني ان الهوية في اسم الاشارة انما تعتبر من حيث ان المشار اليه محسوس ومشاهد بالبصر والا فان في الفرس

سفه هذا المنع سواء طلب المراد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة النوعية وطلب الاعداد متخالفة ولا يبطل هذا من حيث
التخالف في منع ولا يكفي الوضع العامة فلا بد من وضع خاص وهذا الاشتراك فالخلو وهو المطلوب
قال المعترض بحثا الشيء ولو ضم للدال الوضع العام فمكن من المهيات المتخالفة فلان كانت
متماثلة فمن غير الوضع فهذا الوضع كاف في الافهام فانه بالقرينة يفهم انه اراد هذه المرتبة دون تلك قلنا
قيل ان من المقاصد الكشف عن التخالف فليس يمكن بايراد ذلك الموضوع مع ايراد وصف
مبني لتمام ما قبلت قد يرد واجيب بان ما يعقل متناه وهو المحتاج اليه وتقريره المفصل انه ان اريد بقول ان
انتفاء الاشتراك ملزوم الخلو ان الانتفاء ملزوم خلو ما يحتاج اليه من المسميات المعقولة فلا
فلا نسلم قوله انها غير متناهية فان المعقولات متناهية ضرورة وان اريد انها مطلقة غير متناهية فمسلم
ولا نسلم بطلان التالي فان خلو المعقولات عما عن المسميات غير مضر لنا وفيه انه ان اريد بالمعقول غير
متناه بمعنى لا تقف وهو المراد وحاصله ان عدم التناهي على معنيين الاول عدم التناهي بالفعل
والثاني عدم التناهي بمعنى لا تقف بمعنى ان المعدودات بحيث لا تنتهي الى حد فكل مرتبة من الكثرة
فرضت يمكن الزيادة عليها وهذه متناه بالفعل غير واقف والمعقولات بهذا المعنى غير متناهية
فلا يصح المنع عليه والقول بان المحتاج اليه متناه بان معنى احذو اما الاعراض متعلق في الزمان الغير
المتناهي الغير الواقف بالتكرار بعيد بل الجواب منع ان المركب من التناهي متناه وانما يكون ذلك
المركب من التناهي متناهيا لو كان التركيب مراتب متناهية ضرورة ولو كان التركيب مراتب غير
متناهية لكان المركب غير متناه والمركب من الالفاظ المتناهية يجوز ان يكون مركبا مراتب غير متناهية
قال المعترض بحثا الشيء ان التركيب لا يكون الا ان الفصيل والاخر غير متناه لكن التركيب لا اثر له كما ان التي
بوضع لمعان كالمفردات والمركب الى ثلثة الفاظ او اربعة او خمسة او ستة واقف البتة ومثل هذا
المركب يقصد بالوضع فالمقصود بالوضع متناه البتة فلزم الخلف فافهم والفهم يجوز التعبير بالالفاظ المجازية

المجازية قيل اكثر اللغة مجاز جواب آخر تقريره سلّمنا ان الالفاظ متناهية وان المعاني غير متناهية لكن لا نم
ان ذلك لو كان كذلك لزم الخلو على التقدير عدم الاشتراك فانه يمكن التعبير بالالفاظ المجازية
بل على تقدير الاشتراك ايضا اكثر الالفاظ مجاز وايضا يجوز التعبير بالاضافة والتوصيف كما تقول الريح
الشبيهة بريح المسك ونحوه وفيه دفع لما يترائى وروده ان التعبير بالمجاز يتوقف الى ان يكون اكثر
اللغات مجازات وهو ما مرّ انه لا باس فان الاكثر على التقدير الاشتراك ايضا ثابتة وهذا ظاهر
لمن تتبع اللغة وايضا لو تم لكان ان بعض الالفاظ موضوعة للمعاني غير متناهية ينقض اجمالي الدليل حاصله
انه لو تم لزم ان يكون بازاء كل معنى لفظ فيلزم ان يكون لفظ موضوعا لمعان غير متناهية فان المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية ولو اشترط في الوضع فينتقض الالفاظ والمعاني فاذ لا عدم التناهي
فان الانتقاص من غير المتناهي قدرا متناهيا لا ينفي منه قدر متناه فلا بد من وضع لفظ لتلك المعاني
الغير المتناهية وقال المصنف في الحاشية ان عدم التناهي ههنا بمعنى لا تقف كما سبق ووضع
الالفاظ المتناهية لمثل هذه الغير المتناهية غير محال فانه غاية ما يلزم هو عدم وقوف الاشتراك الى حد
وهو غير محذور وقال المعترض المشي الجواب النقض فلا بد في دفعه بحيث لا يرد على الدليل شيء وههنا ليس
كذلك فان عدم تناهي الالفاظ بهذا المعنى غير ظاهر البطلان فيجوز ان لا يكون الاشتراك واقعا
ولا خلو فافهم فان نحو سيالبستان في معرفته مما سبق واستدل بدليل مزيف على
المختار بانه لو لم يكن المشترك واقعا لكان الموجود في الواجب والممكن متواطيا اي غير
مشترك واللازم باطل اما الملازمة فلان اطلاق الموجود على تعالى وعلى الممكن صحيح البتة فهو اما بطريق
اطلاق المشترك المعنوي الذي هو المعنى بالمتواطي او بطريق الاشتراك اللفظي والثاني ظاهر
البطلان فان التقدير ان لا اشتراك لفظا والثاني متفق عليه المطلوب واما بطلان التالي فلانه لو كان
اطلاق الموجود على تعالى وعلى الممكن معنويا فيلزم كون الواحد بالحقيقة سوى حقيقة الموجود العام واجبا وممكنا

فان الوجود في الواجب تعالى واجب وفي غيره ممكن والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ
كالعالم والمتكلم وسائر صفاته تعالى المشتركة بينه وبين عباده كالسميع والبصير والارادة وحاصل
النقض بها والحل ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات وحاصل ان الوجود نوعان
وجود في نفسه ووجود رابطي وهو ثبوت الشيء للشيء كثبوت القيام لزيد فان اراد المستدل ان
الوجود بنوعيه في الواجب تعالى واجب وممكن في الممكن ان الوجود باعتبار وجوده في نفسه واجب وممكن
فيرجع حاصله ان الوجود الواجب واجب الوجود والوجود الممكن ممكن الوجود او اراد ان ثبوت
الوجود للذات الالهية واجب لها وللذات الامكانية ممكن لها وعلى التقديرين لا يخلو من
انه اراد بالوجود الوجود الحقيقي او الانتزاعي الذي هو مبدأ مفهوم الموجود المتواطئ فان كان الكلام
في الوجود الحقيقي فنختار ان تلك الحقيقة من الواجب تعالى على المذهب الحق وزائدة في الممكن
وهما حقيقتان متغايرتان فلا لزوم اصلا لكون الحقيقة الواحدة واجبة وممكنة على التقديرين
وان كان الكلام في الوجود الانتزاعي فنقول ان الوجود امر اعتباري ليس الموجود فضلا عن
ان يكون واجب الوجود او ممكن الوجود بل نقول انه ممتنع الوجود في الخارج اذ ليس مثله مثل
السواد والبياض بل مثله مثل سائر الاعتباريات التي لا وجود لها اصلا وان كان الكلام
على الشق الثاني وهو الوجود الرابطي فنختار ان ثبوته للذات الواجبة واجب وثبوته
للذات الامكانية ممكن وثبوته للذات اللاحقة للذات ومقتضيها ممكن واجبا
بالغير ممكنا في نفسه ولا منافاة بينهما فان اكثر المفهومات شأنه ذلك فان التجرد واجب للجسم وممتنع
في غيره قال المتقدم بحل المبني ان في العبارة نوع من القصور فانه تنبيهك على ان التوجيه
الاول بازاء قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ والتوجيه الثاني بازاء قوله في الحاشية
وعلم ان ابن الحاجب اقتصر على الجواب الاول فانه دال على ان الجواب الاول والاظهر ان يكون ان

والاظهر ان يق ان الجواب الاول ابطال للمقدمة القائلة ان الحقيقة الواحدة لا يكون واجبة و
ممكنة لظهور ان ذلك متحقق في العالم والمتكلم فيكون ح اشارة الى النقض والمنع بل المنصب
المعارض مع قوله والاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ فان قلت انه غصب المنصب
قلنا نعم فان المستدل اذ سكت عن البيان فقد ادعى البداهة او احال الى مبحث
اخر والانكار البداهة او الانكار صحة مقدمات مذكورة في مبحث اخر بالدليل او التنبيه لا يسمى
غصبا فلا نم لظهور انه بل هو الاحق بالصحة ولكن للقائل ان يقول انه قيل في الحاشية ان الجواب
الاول حاصله النقض فهو توجيه بما لا يرضى به المتكلم فالاصلح ان يق ان المقصود الاصلي هو النقض
لكن بعرض طريق عدم منع التواطؤ الاختلاف بالوجوب والامكان للافادة دفع ما عسى ان يتوهم
في هذا المقام ان العالم والمتكلم امر واقع فكيف ينقض به المقدمة الظاهرة الصحة فتدبر ثم اعلم ان
ما وقع عن ابي الحسن الاشعري حيث قال وكذب بان الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم
فانه لا يظهر منه ان حاصله النقض فقط كما فهمه المص وجماعة بل اشارة الى الحل والنقض فلعل الاول
تفسير قوله بان الوجوب والامكان الخ والى الثاني في قوله كالعالم ومراده ان وقع في موضع الاستناد
لكن الاستناد بالقطع ملزوم للنقض فافهم ثم التحرير الذي هو لائح الغموض شائبة دفعه فان العلم
ان كان في الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الشيء فقط عند الفلاسفة او عين الذات في الالهية
والذوات الامكانية كما يراه الشيخ ابو الحسن الاشعري فالوجوب وجوب بالذات لا بالغير فيلزم
حينئذ عدم منافاة الوجوب بالغير الامكان بالذات والامكان في الوجود الانتزاعي او الوجود بمعنى حصول
الثبوت لموصوف بالذات وممكن الثبوت لاخر وليس هو واجب الوجود بالغير وممكن الوجود بالغير وممكن الوجود
بالذات بل هو ممتنع الوجود وان قيل انه اراد بقوله ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات الوجوب
والامكان اعم من ان يكونا بالقياس الى الوجود في نفسه والوجود لغيره قلنا لا دلالة في كلامه فيما بعد لما ان الوجوب

بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر ويمكن ان يقال ان الوجود على ما شرح بعض
العبارات عرض من الموجودات الا انه ممتنع عند القائل بالزيادة فهو الوجود الحقيقي فكلام المستدل
ان كان في الوجود الحقيقي وهو عين الواجب تعالى فلا اتجاه له اصلا لانه ليس المتواطي وان كان في الوجود
الانضمامي فنقول انه واجب في الواجب تعالى بالنظر الى موصوفه ذاته تعالى وبالنظر الى ذاته ممكن في نفسه [illegible]
لان الوجود كالسواد للحبشي والبياض للثلج مثلا فانهما ممكنان في نفسهما فانه يمكن طريان العدم
عليهما وواجبان بذات الحبشي والثلج فلا ينافي في ذلك اشار بقوله والحل الخ وان كان في الوجود
الانتزاعي فلا بد انه واجب بالنظر الى موصوف وممكن بالنظر الى آخر ولا محذور فيه وقد مر مفصلا واليه
اشار بقوله كان الوجوب الخ فافهم ومن ههنا اي من ما قلنا ان الاختلاف بالوجوب
والامكان قد يتحقق في المتواطي كالعالم علم سقوط ما قيل ان المستدل لان يقول كلامي في
نفس الحقيقة وهي حقيقة الوجود لا في الحقائق المندرجة تحتها من الوجودات الخاصة والكلام فيها
تام لا يندفع بما ذكرت فانها من حيث هي هي واجبة او ممكنة والاول باطل لانه لو كانت في
نفسها واجبة لما كانت ممكنة اصلا واللازم ان يكون الحقيقة الواحدة واجبة وممكنة معا
وهذا القائل اذ سمع من ان الواجب تعالى سمع [illegible] بما العرض واذ قد حررنا بان لا محذور فان العالم
متواطئ مع انه واجب وممكن ولكن الوجود كذلك اندفع فانا نختار ان تلك الحقيقة في نفسها ممكنة
وانما وجبت بذات الواجب تعالى كالعلم والكمال وكذا لا محذور في كون طبيعة واحدة واجبة بالنظر
الى موصوف وممكنة بالقياس الى آخر قوله يلزم ان يكون امر واحد محل المتضادين قلنا لا تدافع في الواحد
بالعموم قال المحقق [illegible] في الكتاب ان ما يتصف بالوحدة يتصف الطبيعة لا بشرط شيء واليه
مال اكثر المحققين قال [illegible] شارح المطالع فالانسان اسود وابيض لان زيدا وعمرا [illegible]
فلا تضاد قالوا ان الاشتراك [illegible] فانه لو كان واقعا لكان الالفاظ موضوعة لمعان مشتركة فيها

والثاني باطل اما المقدمة فلان اللفظ اذا كان مشتركا بين متعدد فنسبته الى الكل على السوية فيفهم
عند الاطلاق كلا منها ولا يعلم انه ما هو والمتكلم فلم يقع من المتكلم تفهيم ما في الضمير ولا من السامع التفهم و
اما البطلان الثاني فلانه لو كان المقصود محتملا فيكون الوضع من العبث وفي مثله يجب عن العقلاء
الواضعين فهو اعجب من الواجب تعالى وهو الواضع على ما يراه الجماهير ولا عجب من هولاء القائلين بالاشتراك
واعلم ان قوله مشتركة يحتمل ان يكون منصوبة على الامر خبر وضعت يعني قالوا ان الالفاظ لو
وضعت حال كونها مشتركة بين متعدد ويحتمل ان يكون مرفوعة فاعل لو وضعت يعني لو وضعت
الفاظ مشتركة بين المعاني ولم تكن مجازات او منقولات فيرد عليهم ان المشتركات في الواقعة
ولا مرد لها فالاحتجاج في معرض الواقع باطل اجاب عنه بقوله وما يظن به فاك ان الاشتراك ايا
الالفاظ التي يظن فيها الاشتراك فاما مجاز او متواطي اما الاول فكالنور فانه مجاز في الظهور مثلا
واما الثاني كالسارق فانه متواطي في العلمي قلنا لا نم الملازمة القائل بان الالفاظ لو وضعت
مشتركة لاخل التفهيم بالمقصود فانه يعرف المراد بالقراين المنصوبة الدالة على الارادة المراد فان قلت
فالمفهوم المقالي ينصب قرينة قلت لا يجوز وما يظن من قبيله تعينه قرينة خفية معقولة ولين جوز فالمقصود
في ذلك الابهام واليه الاشارة بقوله وقد يكون الغرض الابهام وهو امنع لبطلان الثاني القائل
ان الاخلال بالتفهيم بالمقصود باطل فان الاخلال ربما يكون مقصودا كقول امير المؤمنين لابي بكر الصديق
رضي الله تعالى عنه رجل يهدي السبيل فان المقصود من هذا الكلام الابهام ويحتمل اسقاط الاصل
المطلوب او تمثيل لان الغرض قد يكون الابهام فان ههنا ليس مشترك وقال المثل في الترتيب التورية
وقصته ان امير المؤمنين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كان سائرا اسفار فصادق المشركون في
طريق وكانوا لم يعرفوا الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا من هذا فقال امير المؤمنين رجل يهدي
السبيل اراد امير المؤمنين ان سيد العالم رجل كامل يهدي ويطلع الخليقة الى طريق الدين القويم ويفهم السائل

انه فقد طريق الافادة بغير عارف فاستحق حفر المهد به الطريق ولا شبهة في ان هذا الغرض يحصل بالمشترك
باتم وجه قال جار الله الزمخشري الا ترى بابا من البيان ادق والطف من التورية ولا انفع ولا اعون
على تعاطي تاويل المتشابهات في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم على انه لا ينهض على من
قال بعمومه او بوضع البشر وهو الشبه على الباحث علاوة جواب آخر وحاصلها ان الملازمة القائلة ان وقوع
المشترك مفض الى الاخلال بالمقصود ممنوع فان منا من يقول بعمومه اي بجواز استعماله في جميع المعاني
وظهوره فيها كلها معا فان كان مع القرينة المعينة لمعنى والصارفة عن ارادة غيره فلا اخلال والا فالكل
مراد لان اللفظ ظاهر فيه عندهم فهذا الدليل انما يتم على من لا يجوز العموم كالجماهير واما المجوزون فلا يتم
عليهم فان لهم ان يقولوا ان المراد الكل الظاهر عند الاطلاق والقائلان الواضع لو كان البشر والحكمة
غيره تعالى لا ينهض الدليل ايضا فان الواضع متعدد وهو السبب على الباقي في وقوع الالفاظ المشتركة
فلا اخلال في نظيره واصطلاحه فان منظور الواضع انما هو افادة ما وضع له اللفظ وهو حاصل وانما
وقع الاخلال السامع ولا ضرر لو قرينة كما اذا لم يكن السامع الذي طلب عارفا بالوضع او لم ينتبه بالقرينة
في المجاز فان الاخلال واقع مع انه غير مضر مسئلة هل وقع المشترك في القرآن اختلف فيه
فقيل لم يقع فيه وقيل لم يقع في الحديث ايضا وقيل ان الاختلاف في وقوع المشترك في
الحديث النبوي صلى الله على صاحبه وآله اجمعين ايضا ثابت والاصح المختار عند الجماهير الوقوع فيهما
ولنا قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانك قد عرفت فيما قبل ان القروء جمع
قرء مشترك بين الحيض والطهر ولنا ايضا قوله تعالى والليل اذا عسعس وعسعس فيه موضوع للاقبال
والادبار فيكون مشتركا فيهما وفيه دليل ان المشترك بين الضدين ايضا واقع ولنا ايضا قوله صلى الله
عليه وسلم رحم الله تعالى رجلا سمحا اذا باع واذا اشترى واذا اقتضى رواه البخاري عن جابر رضي
الله تعالى عنهما فان البيع والشراء من الاضداد قالوا لو ان المشترك غير واقع لانه ان وقع مبينا بالقرائن

بالقرائن الدالة على المراد ابطال الكلام بلا فائدة لان المفهوم من الاشتراك مغني عنه والصحيح ان المفهوم
عن المشترك بعد ان البيان فقط يكفي في الزام فايراد المشترك ثم البيان تطويل بلا طائل وان
وقع مبين فهو غير مفيد فانه لا يفهم المراد مع البيان فيقع في الكلام ولا يتوهم ان الدليل عام ينفي
الوقوع في كلام البشر ايضا لان التطويل في كلام غيره تعالى غير بعيد بخلاف كلامه فانه في مرتبة
من البلاغة لا يبلغها كلام فلا بد من ان يكون خاليا عن محل ابهام فان قلنا اولا لا نسلم الملازمة
الا لان المشترك ان وقع مبينا لطائل بلا فائدة كيف والابهام ثم التفسير من البلاغة
فهذا التطويل ان اعتبر انه من عدم الفائدة فلا نسلم بطلانه والا فالملازمة ممنوع كيف والكتاب الذي هو
معجز يفتخر بها في البلاغة فلا يعرف القرآن وقع جامعا لهذه البلاغة وقلنا ثانيا لا نسلم ان المفهوم يغني
عنه فانه ربما لم يكن هناك مفهوم مستقل بالافادة بل هو من التوابع فلا يصح الافادة الا بالمجموع وقلنا
ثالثا لا نسلم انه تطويل بلا فائدة فانه قد يكون القرينة حالية فلا بد في الافادة من ايراد اللفظ المشترك
مع تلك القرينة لان القرينة لا يمكن ان يحصل البيان لما في الضمير وقلنا رابعا انا نختار ان المشترك
المشترك غير مبين ولا نسلم انه غير مفيد كيف وغير المبين يفيد الذهاب الى كل مذهب ففيه اشارة
لا ان السامع ان يحمل عبارته على كلا المتضادين وانه ان حمل على احدهما يحمل الآخر فلا يفوت
اصل المقصود ولذلك كان ايراد المشترك من الصنعة اللطيفة نحو عسعس فانه يحتمل ان يكون المراد منه اقبل
وان يكون المراد ادبر وقلنا خامسا ان المشترك مع عدم البيان يفيد الاستعداد
للامتثال فان المذهب انه مجمل يجب فالمخاطب اذا سمع الخطاب تهيأ للامتثال حين
البيان فيفوز بالسعادة بالاستعداد وقلنا سادسا قد يقصد الاجمال لافادة خصوصيات
كاسماء الاجناس فانه ربما يكون المقصود حصة منه كزيد من رجل فيورد لفظ الرجل لئلا يطلع الغير على
مقصوده كما اذا كان المقصود ذمه فيقال جئني رجل ولو قال جئني زيد لادى الى الفساد وهذا

المشترك قد يقصد من ايراده من غير قرينة الاجمال ليعقد السامع قلبه باعتقاد حقيته وهذا اشد انواع
الايمان فانه ان عرف معناه فلا عقد ولو لم يصح معناه مقصودا فاذا لم يعلم فما يعقد الا على ان المتكلم حق
في جميع التكليفات فيجب الاعتقاد ثم يصح معناه بان ما اراده حق والاعداد للعمل والامتثال فافهم
مسألة هل يراد اي المشترك عموم اي هل يصح ان يطلق ويراد جميع معناه او اكثر من معنى
واحد اختلف فيه فمنع ابو حنيفة والامام فخر الدين الرازي من اصحاب الشافعي والكرخي منا والبصرية وابو عبد الله
الجبائي وابو هاشم من المعتزلة وجوزه الشافعي ومالك والقاضيان ابو بكر الباقلاني الاشعري وعبد
الجبار المعتزلي عموما اي عموم المشترك في مفهوماته الغير المتضادة وقوله عموما منصوب على انه مفعول
مطلق ويحتمل ان يكون منصوبا على التمييز فيحمل القرء وصدق من الفعل ويحمل المشترك كما يراد النور
ولعلهم ارادوا بغير المتضادة ان المشترك بين الضدين لا يمكن بحيث لو حمل على المعنيين لادى
الى التدافع لا يحمل عليهما والا فهما اتفقا في حمل المشترك على المتضادة على تقدير تجويز العموم كما اذا
قال زيد رايت عينا ونوى الحيض والطهر بل نقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر الباقلاني وجوب
الحمل على المفهومات كلها ان صح لظهوره فيها كلها وانما الرجوع للواحد للصارف ولعل ان
قول الشافعي مضطرب فقد نقل عنه ان المشترك ظاهر في الكل وهو الاصح وانما اداه الى نقضه
لصارف كما في التجريد والمشهور انه مثل قول المعتزلة وهو جواز العموم ونقل عنه الغزالي الحمل
على الكل من باب الاحتياط ومن المانعين عموم المشترك من جوزه في التثنية والجمع اي كان المجوز
مجوزه في الكل من المفرد والمثنى والمجموع ومن المانع ما لم ... الا بتر ذمة منهم فانهم جوزوا في المثنى والجمع
والغزالي منهم من جوزه في النفي دون الاثبات وفي الهداية حلف لا اكلم مولاك وله موال اعلى وموال اسفل
معتقه بالكسر اسم الفاعل ومعتقون اي معتقه بالفتح انهم كلهم حنث لان المشترك في النفي يعم
فهذا يدل على التجويز في النفي مع انه من المانعين ومحل الخلاف انما هو في الكل العددي لا الكل المجموعي

على كل واحد مطابقة وقيل المجموعي فان المشترك عندهم كالعام وحاصله ان التنازع في صحة ان يراد
بلفظ مشترك كل من معانيه بحيث يكون كل منها مناط الحكم الذي في ذلك الاستعمال
حتى لو فصل لرجع الى حكمين كما اذا قيل ان سعاد ذات قرء اي سعاد ذات حيض وذات
ذات طهر فالمانعون منعوه والمجوزون جوزوه وهذا هو المشهور وقيل ان التنازع فيه الكل المجموعي
ونحوه انه هل يصح ان يراد به مجموع المعاني بحيث يكون مناط الحكم هو المجموع فلا ينحل الى حكمين وعلى هذا
لقولهم اي المشترك كالعام اي كالعام الاستغراقي الذي عمومه باعتبار الافراد كالجمع والمفرد المعرف
باللام وسبحان الله والله تعالى اعلم بما ينفع به هذا القول وقال بعض شارحي منهاج القاضي
البيضاوي في تحرير النزاع مما لا يخلو عن شائبة خفاء معانيه متضادة اولا والمتضادة يمكن الاجتماع
اولا وعلى الثاني لا يجمع البتة وعلى الاول فلا يمانع منه عقلا واللفظ لم يعلم حاله وغير المتضادة قد لا يمكن
ان يكون متعلقة لشيء واحد اولا كما اذا قيل رأيت عينا اي ذهبا وشمسا وقوله تعالى ان
الله وملائكته يصلون على النبي وعلى الاول جائز عقلا واوجب الشافعي عند انتفاء القرينة المخصصة وعلى الثاني
اختلف فان اريد استعماله دفعة في كل منهما متعلقا كل منهما بشيء غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الآخر
فالظاهر جوازه وكان المجوز اراد ذلك وان اريد استعماله في كل متعلق بالمجموع من حيث هو هو لكل
من المذكورات هو كل واحد متعلقه اولا فالظاهر عدم الجواز وكان مراد المانع هذا انتهى وقال المعتصم
بحبل المتين انه صلح من غير ارتضاء الخصوم كما يرشد اليه لو اشتهر فانتظر والعلم بالسرائر عند العليم الحق
ثم اختلف في هذا الاستعمال اي استعمال المشترك في كل من معانيه فقال العراقي وابن الحاجب انه مجاز
ونقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر الباقلاني وعليه اي على ما نقل عن الشافعي واتباعه الامام حجة الاسلام
ابو حامد محمد الغزالي انه حقيقة وهو الاشبه فان الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ولا شبهة
في ان اللفظ انما وضع لكل من معنييه مع قطع النظر عن الافراد والاجتماع فاذا استعمل في كلا معنييه الذي

وضع اللفظ بازائهما فقد استعملت فيما وضع له غاية الامر ان الاستعمال في الكل لا يكون حقيقيا
حقيقيا نعم لو كان محل النزاع المجموع لكان مجازا فانه ليس مما وضع اللفظ بازائه والقائلان اشترط
في الحقيقة ان يكون على قانون اللغة لا يكون حقيقة عند الحنفية ولا مجازا فافهم وسيتضح لوجه ايضا
في تقرير الدليل الثاني ان شاء الله تعالى ولنا اولا على ما اقول انه لو كان المشترك مستعملا في كل من
معانيه يلزم توجه الذهن في ان واحد الى النسبتين الملحوظتين تفصيلا والتالي باطل اما الملازمة
فظاهرة مع زوره ان قولنا عين جارية اذا اريد بالعين الواقعة فيه الباصرة والينبوع فلا شبهة في انه
يكون البستان بمنزلة قضيتين احديهما الباصرة جارية والاخرى الينبوع سائل وقد لوحظ فيه
المحكوم عليه ملاحظة ثانية فان المفروض ان المعنيين مرادان وبتعدده تتعدد النسبة فلا بد من توجه
الذهن اليهما فهذان التوجهان متقارنان في الزمان او يتقدم احدهما على الاخر والثاني باطل اذ
لا مرجح فان المجوز هو الوضع ونسبته اليهما على السواء فبقي التقارن وهذا التوجهين اليهما في ان واحد
اما بطلان التالي فلانه من الضروريات ان الذهن لا يلتفت في ان الى اكثر من نسبة واحدة والاظهر
ما مر في اول المبادي اللغوية ان اللفظ المفرد لا يصح الانتقال منه الى كثرة وقال المحقق محشي المتن
لا صدا ان يمنع انه لا مرجح فانه يجوز ان يكون اسباب خارجة عن الوضع مقتضية للانتقال اولا الى
واحد منهما ثم الانتقال الى الاخر ككثرة الالتفات الى واحد والممارسة به وادامة الحضور في الخيال
او تقدم الذكر كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون فان الصلوة منه تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار
على ما ذكر المحصول فذكر الله تعالى اسم [illegible] اولى ان ينتقل الذهن اولا الى معنى يليق بجناب الله تعالى وذكر
تعالى عبادة المقربين ثانيا يرشد الى الانتقال ثانيا كقولنا صلى الله والملائكة فان الصلاة الله تعالى
بينهما لا الانتقال الا ما مناسبة وهكذا في [illegible] وكذا ينافي على ما ذكره الشيخ الهمام ابن همام ان
المتبادر ارادة احدهما معينا ومنعه مكابرة فهو شرط استعمال اللغة وحاصله ان اللفظ وان كان موضوعا

ولما كان موضوعا لهما لكن المتبادر احدهما فان من تتبع اللغات يتبادر فهمه الى واحد بلا قرينة مخصصة
او دالة على الواحد المعين فعلم ان شرط الاستعمال الاستعمال في الواحد فان الاستعمال
لو كان جاريا على الاستغراق على كل واحد منهما مجازا وضع له لتبادر الذهن الى المعنيين على جهة الاولوية
فانه لا مانع والمقتضي قائم واذا كان الشرط ذلك فالاستعمال فيهما على خلاف ما اقتضته اللغة فهو
خطأ ودخل مثل الذين وفد وفاطمة ونحن وانا وامثالها فان الموصول وان كان يعم المثنى مطلقا
لكن لا يجوز ان يستعمل كاستعمال الاول اذ اشترط في استعماله اقتران الصلة وكذا ذو شرط في استعمال الاخص
وفاطمة يجوز ان يقع مسندا الى فانه بمعنى الجمع لكن لو استعمل فيه لكان من خلف القول [illegible]
بحاله فان معنى رايت الناس فاطمة ورايت فاطمة الناس واحد من جهة المفردات بجميع الوجوه
ومن حيث التركيب في الحال اذ قد شرط فيه النصب على الحالية وكذا العين بالتاء المبادرة لا يجوز ان تقع مجردة
فان منع على التبادر فنقول انه مكابرة مخالفة مع المتفحصين احوال اللغة ومن اضعف المقالات في هذا المقام
ما اورده شارح المختصر على اصل الدليل من انه لو سبق احدهما الى التعيين لكان حقيقة فيه فكان
الاشتراك معنويا لا لفظيا لانه لم يرد المستدل انه يتبادر المفهوم المردد حتى يلزم الاشتراك المعنوي بل ان
المتبادر احد المعنيين لا على التعيين اي بحصول في الذهن فيتبادر عند الذهن ان مراده واحد منهما فافهم
فتدبر واذ عرفت ما قد اعطيناك من تحقيق لديك انه الحق فالحاكم بظهوره اي لظهور المشترك في الكل
اي كل من المعاني كما هو المنسوب الى الشافعي وبعض اشياعه يحكم وقال الشيخ ابن همام ان اتفاق [illegible] النفي
لوجوده على التعليل بانه مخل بالفهم والمشتبه على ان الاجمال مما يقصد للاتفاق الكل على النفي ظهوره في
الكل وللمناقش ان يقول ان من المشتبه الشافعي والاتم انه يقول في الجواب بالتزام الاجمال مما يقصد
وقد يفيد فافهم من جهتها اي مما ذكرنا ان شرط استعماله الاستعمال في الواحد لو علم اندفع قول
المصححين استعماله في كل من معانيه حقيقة انه وضع لكل مطلقا من غير تقييد بكونه مع الانفراد ومنفردا عنه فاذا قصد الكل

اي كل كان الاستعمال في غير ما وضع له مع معنى الحقيقة وهذا اشارة الى دليل المجوز وتحريره ان هذا
الاستعمال استعمال فيما وضع له وكل استعمال كذلك غير ممتنع لغة ولو لم يرد من احد لا غايته عدمه
من اهل اللغة فيجوز مثلا مثل الحقيقة المهجورة فانه لو استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي لا خطأ في صحة
ومقصود المعترض اثبات الحقيقة من هذا المنع غير صحيح فمعنى كلامه ان نقول مصحح الحقيقة ليطرد واله
لان الوضع للمعنى الحقيقي بل بحسب الاستعمال ومن شرط على عدم الجمع فلو استعمل كان خطاء و
ان الحقيقة كلمة مستعملة فيما وضع له من حيث انه وضع له على القانون اللغوي فاستعمال الفعل
في الماضي والاستقبال لا يكون من الحقيقة النبية وكذا استعمال الضمائر المنفصلة في مقام الجر والمتصل
فاطلبه مستطرا في غير مقام الحال بل الفعل من المجاز ايضا من الخطاء فنحو دكون المشترك موضوعا
لكل لا انزم ان يكون حقيقة فان من شرط استعماله فيهما عدم الجمع في الاستعمال من المعاني فلو استعمل
في المعنيين كان من قبيل الخطاء فلا يكون حقيقة ولا مجازا نعم يصح التصحيح بقبيل المجاز العموم فان
الاستعمال عنده صحيح فيما وضع له وهو المعنى من الحقيقة فان قلت ان المراد من الحقيقة المستعمل
مطلقا في الموضوع له وهو متحقق قلت هذا صحيح ان اصطلح عليه لكنه خلاف المشهور ومختر له من غير
فائدة ونزاع في غير محله لافضائه الى النزاع اللفظي ومن ههنا ظهر لك ان ما في شرح المختصر ان اللفظ
اذا استعمل في المعنى الموضوع له والمعنى المجازي كان مجازا لان اللفظ المستعمل الان في غير ما وضع
له اولا لان ذلك لم يكن المجازي داخلا فيه وهو داخل الان فكان مجازا اذ لا معنى له الا ذلك ناشئ
من بعيد اذ فيه هو اللبس التفرقة بين الكل الاجزائي والكل الافرادي وقد كان فيما سبق فرض
المسئلة في الكل الافرادي والعجب انه حكم بالحقيقة اذا استعمل في كل من المعنيين مع انه يرد عليه
الدليل بعينه فانه واحد منهما لم يكن داخلا في الموضوع له وههنا قد دخل في المستعمل فيه فهو غير ما وضع
له وان لم يكن دخل منه فيرد عليه وروده لم يجال الاستعمال في الموضوع له وغيره فيكون حقيقة

فيكون حقيقة ومجازا معا فاتى ان هذا الاطلاق ان كان فهو حقيقي ومجازي واذا فهو ليس بحقيقي ولا مجازي
الا على التقدير كما علمت فيما سبق وسيعود الى هذا المطلب في بحث الحقيقة والمجاز ان شاء الله تعالى
قالوا ان العموم لو كان غير جائز لم يقع في الكلام الالهي وقد وقع اما الملازمة فظاهرة فان الكلام
الالهي من افصح الكلامات فهو ابعد كل البعد عن الكلام الباطل واما الوقوع فدل عليه الايات مثل
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات للآية وغيرها قوله بعده ومن في الارض والشمس والقمر و
النجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم غيره يعني ان السجود ههنا هو الوضع يراد اذا استعمل في الناس والسجود من غيرهم
غيره اي غير الوضع المذكور وهو الانقياد والاطاعة لقدرته تعالى جلت عظمته واذ قد استعمل في الكثرة
اي الناس وغيرهم فقد اريد كلا المعنيين هو الوضع وغيره وقال تعالى ايضا ان الله وملائكته يصلون على
النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وهي اي الصلوة من الله تعالى رحمة اي معناها معنى
الرحمة يستعمل فيها اذا اسند الى الله تعالى وهي من الملائكة استغفار وهي من العباد دعاء فقد
اريد الاولان في قوله يصلون لانه اسند الى الله تعالى وملائكته المقربين والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان السجود مشترك بين الوضع وغيره بل الذي يقول عليه السجود فانه الخضوع وهو في الانسان
بوضع الجبهة وفي غيره بغيره وحاصله ان السجود المطاوعة الكاملة وهو الاطاعة لكل ما وجد في حقه فيه
المامور بامور فالاطاعة الكاملة في حقه هو الامتثال بجا كلها والانسان مامور ببعض الامور كما اذا كان مسافر
فانه غير مامور بالفطر وبالعيدين عن الصوم والرباعية والتوضي بغسل الاعضاء كلها اذا كان مستحق الغسل اي الجنب ايام
فالاطاعة الكاملة في حقه هو الامتثال بجا امر مع الخضوع وهذا المعنى يصح ان يتعلق في ضمن فان الانسان خاضع
لله تعالى حقيقة كالانبياء والاولياء صلى الله عليهم اجمعين ورضي الله تعالى عنهم والشجر ايضا خاضع فانه
مطيع للامر التكويني الواقع في حقه وقس عليه غيره فلا يرد ما في التلويح وامثاله من انه ان اريد الخضوع القهري

وهو اطاعة الامر التكويني يشمل الكل فان الكل يكون مسخرا ومطيعا للامر كما هو ظاهر فلا وجه لتخصيص كثير من
الناس كما وقع في قوله تعالى وكثير من الناس وان اريد الخضوع الاختياري فهو غير صحيح كيف
والاختياري لا يتاتى في غيرهم اي في غير الناس من الشجر والدواب ووجه عدم الورود ان السجود هو
غاية الخضوع وهو معنى عام يتحقق في الناس بان يضع وجهه الجبهة في الارض ويطيع في جميع ما امر به من الصلوة
والصوم ونحوهما ويتحقق في غيره لغيره وربما يجاب بالتزام التقدير اي الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ويسجد له من في الارض ويسجد له الشمس الخ وفيما ذكرناه غنية عنه والجواب عن الثاني ان الصلوة موضوعة
للاعتناء باظهار الشرف ويتحقق منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له وحاصل الكلام ان الصلوة موضوعة لمعان
استعملت فيها بل لمعنى واحد وهو الاعتناء باظهار الشرف وهو من الله تعالى بالرحمة ومن العباد والملئكة
بالاستغفار والدعاء فمعنى قوله ان الله وملئكته يصلون اي يعظمونه ويعتنون باظهار الشرف على النبي
وقيل عليه لو كان لها معنى متحد لم يصح التفريع بقوله يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الا بنحو
من العناية الزائدة على الكلام ولم يرد ان الاعتناء باظهار الشرف منحصر في الرحمة والدعاء والاستغفار
كيف وهو يمكن ان يتحقق بوجوه شتى لكن الفرد الظاهر منها تلك الامور فقبل الظاهر من العباد وكذا من الملئكة كذا
والمراد وذلك تعديا بالاشتراك المعنوي على اللفظي فانه ترجيح لانه خلاف الاصل ومهما امكن الانحراف عنه يحسن البته
ويرد عليه ان الصلوة اذا كان لمعنى الاعتناء باظهار الشرف هو اعم من الدعاء له صلى الله عليه وسلم
فاثبات وجوب الصلوة على الخصوص بالاية الكريمة مشكل واهل التفسير على اضمار خبر للاول وهو الله يصلي
قال اي ان الله يصلي على النبي والملئكة يصلون على النبي بدليل يصلون ويكون قوله تعالى على النبي على
سبيل التنازع فينقطع بالتشريك او بالحذف فان قلت ان الخبر في الثاني جمع فلا يدل على حذف
الواحد قلت هو يدل على معنى مناسب فيحذف ما يناسب كقوله اي كقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والراي مختلف فان قوله راض لا يصلح الخبرية عن نحن فانه جمع وهو مفرد ويجب التطابق في الخبر

سد الخبر الاشتقاقي فلا بد من ان يكون خبر الا ان في خبر نحن محذوف وهو راضون فان قلت ههنا يصح
فان معنى الرضا في الموضعين قبول الاشياء المنسوبة الى الاصل غاية الامر التعرف بالواحد والجمع جاز
من قبيل الموصوف بخلاف الاية فان الصلوة من الملائكة حقيقة مغايرة لحقيقتها من الله تعالى فلا بد ان
احدهما على الاخر قلت انهما معنى جامع وهو التعظيم فيقبل احدهما باعتبار تضمنهما واشتمالهما على التعظيم الى
المناسب للتعظيم ينبغي ان يقدر في الاول ومثل في الثاني فيما سبق من حديث تقدير قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما مسئلة المشترك ان تجرد عن القرينة مجمل لا عند الشافعي
ومن تبعه والاظهر الا على ان فهو من قبيل الشافعية ومن تبعهم وحاصل المسئلة انه قد سبق في الفصل
المتقدم ان المشترك لا يحتمل ان يراد معانيه الكل فاذا اطلق فلا بد من ان يراد واحد منها واذا فقدت
القرينة المعينة فلا ترجيح لواحد من المعاني فلا بد من الرجوع الى بيان المتكلم وهو المجمل فان قلت ان
الكلام يوتى به للافادة فلا يجوز ايراد المشترك مجردا عن القرينة فان فيه احتمال الا قلت الجواب عنه فمعنى ان
الابهام ربما يقصد وايضا يجوز ان ربما انتفاء القرينة الظاهرة على السامع المخاطب فالمتكلم وان نصب القرينة
واعتمد عليها لكن السامع قد ذهل عنها فهو مجمل عندنا ولا احتمال عند اصحاب الشافعي وعنده فانه ظاهر في
الكل عنده فيحمل عليه فلا احتمال البتة فان اقترنت به قرينة الاحتمال اما الواحد معين كعين رأيت وعين
جارية فلان فان الدمع يدل على الباصرة والجري يدل على الينبوع فمحمول على ذلك الواحد اذ لا مانع والمقتضي
قائم وهو ان الكلام يوتى به للافادة لما في الضمير او غير معين كزيد جون فمجمل ضرورة ان الكل لا يراد ولا ترجيح
للواحد او للاكثر عطف على قوله لواحد اي ان اقترنت قرينة الاحتمال للاكثر فمحمول عليه عند المجوز وهو الشافعي
واصحابه فان الجمع جائز عنده فلا مانع والمقتضي قائم ولا ترجيح لواحد وعند المانع وهو الجمهور مجمل لان
الجمع ممتنع ولا مرجح لواحد او قرينة الالغاء عطف على قوله قرينة الاحتمال يعني المشترك ان اقترنت قرينة
الالغاء اما للبعض فمحمول على الباقي ان كان واحدا وهو راجع الى الاحتمال الثاني المذكور سابقا فان القرينة

اذا دلت على ان كل معنى لهذا اللفظ لا يصح في هذا المقام سوى ذلك فقد دلت على الاجمال المراد
معنى فلذلك يحمل على الكل والسر فيه هو ان المانع منتف والمقتضي قائم والا فان لم تكن
الا واحدا بل متعددا فالمجاز فيه هو الراجح الى الاحتمال الراجح وهو ان تكون قرينة اعمال الاكثر فان
القرينة لما دلت على الغاء معنيين مثلا فقد بقي له اخران فقد دلت على انهما المراد ان بدلا او جمعا
ووجه الاجمال ظاهر فان الاجماع غير صحيح والتعيين لا دليل عليه الا عند الجمهور المجوز فانه لا اجمال عنده بل
يحمله على ذلك الباقي اذ فان الجمع جائز واما الحمل على البعض الى ان اقترن قرينة الالغاء للكل فيحمل
على المجاز الارجح صيانة عن تفسيق كلام العاقل فان العقلاء انما يوردون الكلام للافادة لا للهذر
والاطالة لا لغير طائل واذا لا يصح الحقيقة فلا بد من المجاز وانما قيد بالارجح لانه لا شبهة ان المعاني المجازية
كثيرة ولا يصح الحمل على الكل لما بين ان الاستعمال في المعنيين المجازيين غير صحيح كما انه لا يكون في الحقيقة
والمجازي ان شاء الله تعالى فلا بد من الواحد فلا بد من طلب الترجيح ولا يلزم الترجيح من غير مرجح ولان
تساوت المجازات فيقتضي الاجمال لان الجمع بينهما غير صحيح ولا مرجح لواحد الفصل الثالث في بحث
الحقيقة والمجاز الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب واحترز بالقيد الاول عن الكلمة
التي وضعت لمعنى ولم يستعمل فيها فلا يكون حقيقة اصلا ولا يكون مجازا الا ان استعملت في معنى مجازي
والا فلا حقيقة ولا مجاز واحترز بالقيد الثاني عن المستعملة في غير ما وضع له فانها مجاز واحترز بالثالث
عن المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب كلفظ السنة والكتاب مثلا فانهما اذا استعملا في معناهما
اللغوي في فن الاصول يصدق عليهما انه كلمة مستعملة فيما وضعت له مع انه ليس بحقيقة واذا اعتبر
عليه قيد اصطلاح التخاطب خرج ثم اعلم ان قوله فيما وضع له بحسب الظاهر غير صحيح والصحيح فيما وضعت له
والتأويل ان المفعول الذي لم يسم فاعله هو الجار والمجرور وليس الضمير الراجع الى الكلمة او يكون ذلك
بتأويل اللفظ والاحسن ان يتعلق بوضع ويتعلق الاستعمال محذوف يعني ان الحقيقة الكلمة المستعملة

المستعمل فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب استعمالا في ذلك الاصطلاح ويحتمل ان يكون متعلقا
بالاستعمال والمآل واحد ولو اكتفى على قيد الحيثية المفهوم من التعاريف لكفى ايضا صحيحا
يعني ان الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث ان الاستعمال في الموضوع له اي من
حيث ان الموضوع له هو موضوع له فافهم وهو الظاهر فهي ثلثة اقسام لغوية وعرفية عامة وشرعية
اي العرفية العامة انما يكون بتخصيص اي يكون الحقيقة العرفية العامة بان كان اللفظ موضوعا
في اصل الوضع لمعنى ثم استعمل في العرف العام في الخاص كالدابة قيل او باشتهار المجاز كاضافة
الحرمة الى الخمر فان الاصل ان يستعمل مضافة الى الافعال ولعله سيطر والانتقال اي ان تقول انه
مجاز بالحذف او مجاز في الاسناد وليس فيما نحن فيه وعلى التحقيق انه حقيقة لغوية اقول انه مجاز بالحذف
قد يكون بالتعميم اي يكون موضوعا في اصل الوضع لمعنى ثم استعمل في الاعم منه كما استعمل ان
الخطاب الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم لعموم الامة فيها في العموم ان كان بطريق دلالة النص
فليس حقيقة لغوية والا فهو فيما نحن فيه وسيجي الكلام المتعلق به ان شاء الله تعالى وقال المعظم تحسيله التي
قد يكون لغير ذلك كلاصح قدمي في دار فلان وحاجته وليسمى اصطلاحية كالمنع والنقض في عرف اهل
والكن ثبت خاصة انما يكون واضعها خاصا طائفة من الفنون وهو الشارع لكن اورد اطلاق الشرع
كالصلوة كانت موضوعة في اصل الوضع للدعاء ثم استعملت في كلام الشارع في الاركان المخصوصة
والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب وانما حذف اقتصارا على ما سلف في تعريف
الحقيقة ويمكن ان يقال انه اخبر عنها الحيثية ولم يكتف في الحقيقة بها ايماء الى ان طريق اصح التعريف كذا ان
في يكون قيد العلاقة مجرد احل في الحد ويكون اقحامه تتميما للفائدة والاظهر ان يكون من اجزاء المجاز
كلمة استعمل في غير ما وضع له العلاقة زائدة على الوضع وهو العقد للتقيد فائدة الحيثية واصطلاح التخاطب
ويعني العلاقة جمع وعشرين نوعا كما في حاشية السيد قدس سره الشريف المختصر وشرحه وللباس مال كان

الكلام المورد فيها فاستمع الاول السببية والثاني المسببية نحو يعصر الخمر وشرب الاثم اي العنب والخمر
والثالث الكلية كالاصابع للانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم والرابع الجزئية كالرقبة
والعين على الذات الخامس اللازمية كالنطق للدلالة في قولهم والحال ناطقة والسادس الملزومية
كشد الازار للاعتزال عن النساء كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم والسابع المشابهة
كالاسد للشجاع الثامن الاطلاق والتاسع التقييد كاليوم ليوم القيامة والمشفر للشفة والعاشر
الخصوص والحادي عشر العموم ولا يتوهم ان ما بين العلاقتين الاوليين فان المطلق عام والمقيد خاص
فانا لا نسلم المقدمتين فان التقييد ربما يكون بالمساوي فان قلت ان العموم بحسب المفهوم متحقق
في المطلق قلنا اولا ان الكلام في العموم بحسب التحقق والصدق وثانيا ان جهة العموم مغايرة
لجهة الاطلاق ضرورة ان العموم هو كون الشيء متحققا في كل ما صدق عليه شيء آخر بدون العكس والاطلاق
هو التجرد عن امر والثاني عشر حذف نحو واسأل القرية وفيه ان جعل المجاز بالحذف نوعا آخر من المجاز
ولفظ مشترك بين المجاز الذي نحن بصدده وهو المتبادر عند الاطلاق والمجاز بالحذف فهو لا يستعمل
الا مقيدا بالحذف فنحن نطلب العلاقة المصححة لاستعمال الكلمة في غير ما وضعت له وعلاقة الحذف
ليست بعينه المشابهة والثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا ويرد عليه مثل ما مر والرابع
عشر المجاورة كالميزاب للماء والخامس عشر الاول اليه كقوله اعصر خمرا والسادس عشر [illegible] والسابع
عشر المحلية والثامن عشر الحالية نحو ففي رحمة الله اي في الجنة والتاسع عشر الآلة للشيء كاللسان
للذكر والعشرون احد البدلين للآخر نحو الدم للدية والحادي والعشرون النكرة في الاثبات للعموم
نحو علمت نفس اي كل نفس والثاني والعشرون التضاد والثالث والعشرون المعرف
باللام للواحد والرابع والعشرون الحذف وفيه ان عموم الكلام القائلين بحذف المضاف وحذف
المضاف اليه فيها فينتقض العدد مع انه يرد عليه مثل ما مر والا فلا فائدة في اعتبار حذف المضاف علاوة حذف

حذف المضاف علاقة وحذف غيره اخرى مع انه يمكن بهذا النهج علاقات لا تعد ولا تحصى كحذف
المفعول والحال والظرف مثل لا ثم الموصوف باللام للعهد الذهني وهو من باب معنى اللازم فلا مجاز
والا فهو من طريق المشابهة في العهدية والا فهو من قبيل الاطلاق والزيادة نحو ليس كمثله شيء والحاصل
والعشرون الزيادة ويرد عليه مثل ما يرد على الحذف فتذكر وقيل اثنا عشرة كما في المنهاج
حاصل ان في العلاقة المعتبر نوعها نحو السببية ومنها القابلية نحو سال الوادي والصورية كتسمية
اليد قدرة ووقت منافسة وكونها في غير محلها والفاعلية مثل نزل السحاب وفيه الفاعلية موجودة
ونحو المسببية المرض المهلك بالموت ومنها الغائية لان الغاية معلول خارج
وان كانت علة في الذهن فلها جهتان فيصح المسببية ونحو المشابهة ونحو المضادة والكلية والجزئية
والاستعداد كالمسكر للخمر والمجاورة والزيادة والنقصان والتعلق كالخلق على المخلوق قال
المعتصم بحبل المتين اي عدت السببية باقسامها نوعا واحدا فالعلاقات المذكورة في احدى
عشرة والاتزيد على اثنا عشر فان السببية مع اقسامها الثلث ومع المسببية مع الغائية خمس والمشابهة
والمجاورة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والزيادة والنقصان والتعلق تسعة فالمجموع
اربعة عشر ولذلك قال شارحه اربعة عشر ولعل المصنف ادرج سائر الغائية في السببية والقابلية على حدة
فيكون اثنا عشرة والامر هين وانت تعرف ان لا مخالفة بين المشهور والمنهاج فانه يمكن ان يرد
ما في المنهاج الى المشهور وقيل العلاقات خمس وهو الذي اورده ابن الحاجب وهي المشاكلة والمشابهة
والاول المسمى الكون عليه والمجاورة وقيل العلاقات اربعة وهي المشابهة والثلث المذكورة في قول
ابن الحاجب والفرق بين هذين المذهبين ان الخمس جعل الاشتراك في الشكل قسما والاشتراك في
جزء آخر والمربع جعل الاشتراك في صفة قسما واحدا وليعلم انه لا مخالفة بين الاقوال بل الفرق بينها الاجمال
والتفصيل فان ابن الحاجب احد المجاورة من الكلية وغيرها وعلى هذا فقس وفي عامة كتبنا الانسان ومنها المشابهة

والمجاورة وهذا اشمل مما وقع في فن البلاغة من تقسيم المجاز الى المرسل والاستعارة وهذا اشد احكاما من السابق
مسئلة المجاز انه لا يشترط سماع الجزئيات خلافا لشرذمة فلا يجوز عنده اطلاق لفظ في معنى مجازي الا بعد
ان يعلم ان العرب استعملته في ذلك تجوزا كما في الحقيقة والكلام فيما لا اشهر انه لا خلاف في اشتراط العلاقة
فانه لا يجوز التجوز ما لم يعلم ان بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي نوعا من المناسبة التي راعوها ولنا انه
لو شرط السماع لتوقف اهل العربية في التجوز والتالي باطل وجهه قوله فانهم لا يتوقفون بل يستعملون
مجازات متعددة لم تسمع اصلا بل عدوا المجاز الغير المرسل من اللطائف ولذلك اي لاجل ان النقل
في الجزئيات المجازية ليس الغرض وراءه في التجوز لم يدونوا المجازات في الدفاتر والاسفار
اي مثل تدوينهم الحقائق في الكتب والظاهر امير وحاصله ان تدوين الكتب بذكر الاوضاع اللغوية مشتمله
ولم يكن ذلك الا لان العقل غير واف بالفهم والتفهيم الا باطلاعهم من حال الاطلاع فلا بد من التدوين لسهل
العبور على طرق التعلم والتعليم والتفهم والتفهيم وهذا الباعث متحقق النسبة اذا كان فهم المعاني المجازية
وتفهيمها موقوفا على السماع فلا بد من التدوين ولو لم يتفقوا الا انه وهو البعيد عنهم علم ان السماع ليس
مشروطا وهذا كانه دليل على اصل المدعى وفيه اشارة الى انهم قد دونوا بعض المعاني المجازية ولكن التي
شهرت لكنهم لم يدونوا مثل تدوينهم الحقائق واستدل المخالف بانه لو كان المجاز نقليا
لما افتقر على العلم بالعلاقة والتالي باطل اما الملازمة فلان التجوز لما كان موقوفا على السماع والاذن
فنفس الاذن كاف فلا حاجة الى العلاقة اخرى وبعبارة اخرى ان العلاقة غير كافية ما لم يستعمل السماع
وهي كاف فوجودها وعدمها سيان واما بطلان التالي فبالاجماع الا ترى الى ان اهل العربية
مجمعون كلهم على اشتراط العلاقة وفيه ان في هذا الاستدلال ان المتفق عليه افتقار الواضع لا افتقار
المتجوز وتقريره المفصل ان ههنا افتقارين افتقار الواضع الى العلم بالعلاقة في تجويزه الاستعمال في
غير المعنى الذي وضع اللفظ بازائه وافتقار المتجوز في تجوزه والافتقار الاول هو المتفق عليه واما الثاني فلم

فلم يوجد الاتفاق على اصلا فالمستدل ان اراد ان المجاز لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم
بالعلاقة في تجويزه الاستعمال في غير الموضوع له فالملازمة ممنوعة فان غاية ما لزم من النقلية ان يستقل
المتجوز في التجوز بكل نوع من كلام المستدل وان اراد ان المجاز لو كان نقليا لما افتقر المتجوز في
التجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع بانا نلتزم ان المتجوز غير مفتقر الى العلم بالعلاقة قالوا ولا لو لم يجب
النقل في احاد المجاز بل استقلت العلاقة في صحة التجوز لجاز نخلة لطويل غير انسان واللازم باطل اما
الملازمة فلان تجوز النخلة للانسان بعلاقة المشابهة والاشتراك في صفة هي الطول فينبغي ان يجوز
اطلاقها على غير الانسان من الاشجار الاخر لوجود العلاقة الكافية فيه فيما نحن فيه هي الطول في غير
الانسان والصيد لجاز اي للاب وبالعكس اي لجاز اطلاق الاب على الابن واللازم باطل اما الملازمة
فلان العلاقة الكافية فيها السببية والمسببية وهما موجودتان في الاب والابن فان الاب
سبب للابن فيجوز الاطلاق من كلا الجانبين لوجود لوجود المجوز واما بطلان اللازم فلان العرف يعده معيبا
والتعويل في امثال هذا المقام على العرف قلنا ان العلاقة التي ذكرنا انها من المجوز المجوز لم نقل
يكفي فيهما مطلقا بل الكفاية انما تجري لو الثبوت لها اذا انتفت الموانع فالعلاقة علة مجوزة وليست
بتامة والتمة وانما التامية بها عند انتفاء الموانع من باب البين مع بقول التخلف في النخلة والابن والاب
يجوز ان يكون لوجود المانع وهو بعد الانفهام جدا والتخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضي فان
تمامية انما هي عند انتفاء الموانع او ان الاقتضاء هو كون الشيء بحيث لو خلي وطبعه لاستعقب
المقتضى فعند وجود المانع لا تخلف عن الطبع وهذا مثل ما يقولون ان الماء مقتض للبرودة وعلى التقدير
ان تخلف المقتضى عن المقتضي لا يقدح في التمامية ولعل ذلك اي التخلف لنصهم بالمنع للبعد عن
الطبع جواز التخلف لغة لان اهل اللغة منعوا اطلاق النخلة على غير الانسان لبعده عن الطبع جدا
وانما جوزوا ما يقرب الى الطبع بحيث ينتقل الذهن عند سماع اللفظ اليه وقد يقال بانه لا حاجة الى التسليم

الاقتضاء التام بل الصحيح ان يمنع ان العلاقة مقتضية استقلالا فانه يجوز ان يكون المقتضي التام
مركبا من العلاقة ومن جزء ما من جزئي النقل فيرد عليه المص في الحاشية بان النزاع في انه هل يكفي العلاقة
وحده ام لا بد معها من النقل فعلى عدم التوقف يعطى الثالث الثاني فتدبر قال المعتصم بحبله المتين
ان المقتضي المستقل هو الذي يكفي ولا ينتظر الى شيء آخر من ارتفاع المانع وغيره فنقول المستدل
ان النقل لو لم يكن ضروريا لصح التخلف عن الدليل لوجود المقتضي انما يصح اذا اراد بالمقتضي التام المستقل
فانه لو لم يكن تاما ما لملازمة ظاهرة البطلان لجواز ان يكون ههنا مانع من النص منهم على عدم صحة الاطلاق
وح يمنع وجود المقتضي فان العلاقة ليست بمقتضية تامة بل انما اقتضاؤها مع انتفاء المانع وغيره وبالاتفاق
انما هو على وجود المقتضي بالمعنى المذكور سابقا لا في الاقتضاء المستقل الذي ذكرناه الآن فافهم فالوجه
بانه ان اراد بالمقتضي التام الذي لا ينتظر الى شيء آخر فوجوده مم والا فالملازمة مم فتدبر وقالوا ثانيا لو لم
يكن النقل شرطا لكان التجوز قياسا في اللغة ان كان بجامع مستلزم للحكم فان التجوز حينئذ اثبات ما لم يرد به
اللغة فهو الكائن لان الذي ورثه اللغة متضمن لامر مشترك بينه وبين ما يجوز فيه مستلزم لصحة الاطلاق
فهو الاطلاق فهو القياس والا اي وان لم يكن التجوز بجامع مستلزم للحكم لكان اختراعا فانه اثبات ما لم
يثبت من اللغة والاجماع وهذا هو الاختراع وهما باطلان اي القياس والاختراع باطلان
اما بطلان القياس فلما بيناه فيما سبق واما بطلان الاختراع فظاهر فانه لو تكلم كل احد بما يخالف
قانون اللغة مخطئ قلنا نختار انه بغير جامع ولا نم لزوم الاختراع فانه انما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع
علما كليا بالاستقراء وحاصله ان الوضع وضع اللفظ بازاء المعنى المجازي وضعا كليا يعني انه اجاز اطلاقه
على كل ما له نوع مناسبة مع الموضوع معتبر انواعها وقد سبق فسواء كان النقل في الجزئي المخصوص موجودا
او لا يصح ان يطلق على ما فيه تلك المناسبة فهذا الاطلاق على قوانينهم ومطابق التجوز بهم فلا اختراع ولان
تسميته الاختراع فلا نزاع في التسمية ولكن يمنع بطلان الكل فان هذا الاختراع ولان تسمية

هذا الاختراع جائز كما في امثال هذه القصائد والحروف والاصح ان يقال ان الاطلاق قد يكون لجامع كما
اذا استعمله الواضع في معنى مجازي لاعتبار علاقة ثم استعمل ذلك اللفظ في معنى آخر باعتبار تلك العلاقة
فهذا التجوز لاجل جامع مستلزم للحكم لكن ثبوت ذلك الامر من اللغة وهذا هو القياس ثم وقد يكون بلا جامع
كما اذا لم يستعمله في شيء من المجازية وهذا ليس باختراع ثم فافهم اقول في رد هذا الدليل وفي الفضائل يلزم
الاختراع لو لم يدل اللفظ المجازي على المعنى المجازي عقلا ولم يمنع القرينة عن الملزوم الى اللازم وحاصله ان
التجوز من غير جامع ولزوم الاختراع ثم فانه يجوز ان يكون الدلالة من حيث العقل والقرينة المنصوبة
الصارفة عن ارادة الموضوع له ليس بمانعة عن الانتقال الى اللازم من الملزوم وانت تعرف ان
الانتقال من الملزوم الى اللازم من حيث العقل فهذا ليس باختراع وان كنت مخترعا فلا
بطلان فكيف والدلالات العقلية مما لا تعد ولا تحصى في عالم الوجود قال المتعصم بحبل المتين ان الدلالة
المجازية ليست من قبيل الدلالة عقلا فان الدلالة العقلية لا تنتظر الى النقل اصلا وههنا لابد من النقل
في الانواع وان لم يكن في الآحاد وايضا الدلالات العقلية لكل شخص بل البهائم سواء الا قدام الا ان يقال
ان الدلالة مطلقا لابد له من علاقة بها ينتقل من الدال الى المدلول وذلك قد يكون وضع الواضع وهو الوضعية
وقد يكون كونه بحيث يناسب الموضوع له واذا قد اقيمت قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له وتلك
المناسبة مصححة للدلالة ولا مانع فيدل قطعا وهذه الدلالة ليست بوضعية فلا بعد في ان تكون عقلية فهذه
الدلالة ان لم يسمع من ائمة اللغة فلا اختراع ممنوعا قوله ان الدلالات العقلية بالنسبة الى كل شخص
متساوية قلنا هذا النحو من الدلالة هو النحو الذي اشتهر في كتب المنطق ولذلك يتفاوتان
في الارادة وعدمها غاية الامر ان تلك المناسبة منحصرة بالاستقراء في الاقسام المذكورة ولا نعني
بذلك في العقلية بالمعنى المذكور والفرق بين الجوابين ان الاول مبناه ان في المجاز وضعا في ...
الا انه لا وضع فيه فائدة الوضع قد يعتبر بمعنى اللفظ المعنى بنفسه اي بنفس ذلك التعيين اي دلالة اللفظ بنفسه

التعيين اي بنفس اللفظ اي يكون التعيين اللفظ مع قطع النظر عن القرينة الدالة على ذلك اللفظ سواء كان ذلك
التعيين شخصيا بان يكون المنظور في جانب الوضع افراد اللفظ كوضع زيد وان او نوعيا بان
يكون المنظور في جانب الوضع امورا متعددة بان يكون امور متعددة من الموضوع والموضوع له
او كليهما ملحوظا بامر واحد وبازائه لها وفي وضع تلك المتعددة او الواحد لامر واحد او متعدد كما في وضع اسماء
الاشارة والضمائر والحروف وغيرها وعلى هذا اي على تفسير الوضع بهذا التفسير ليس في المجاز وضع
لان المجاز اما لا وضع له او له وضع لكن مع القرينة وعلى كلا التقديرين ليس وضع اللفظ للمعنى بنفسه
والسر فيه انه اختلف في ان المجاز هل له وضع فالمشهور ان له وضعا وقيل انه لا وضع له فلا شبهة في
انه ليس له وضع شخصي بل لو كان له وضع فهو نوعي بمعنى ان الواضع وضع اللفظ بازاء معنى مناسب
للموضوع له ليدل عليه عند وجود الصارف عن الموضوع له كما في قرينة الاشارة اليه والوضع فيه ليس بنفس اللفظ
بل وضعه بالقرينة وقد يفسر الوضع بالتعيين مطلقا اعم من ان يكون بنفس اللفظ او مع القرينة كما اشار اليه بقوله
ولو بضميمة والاظهر ان يقال انه اشارة الى دفع النقض الوارد بالحروف فعلى هذا التعريف يعني اي ففي
المجاز وضع لان فيه وضعا بازاء المعنى المجازي وضعا نوعيا وفي الحاشية وفي لفظ التعريف اشارة الى ضعفه
لجواز ان يكون بالعقل وقال المحقق بحسب المبني انه لا يبعد ان يكون مراد القائل بان الوضع النوعي الثابت
ثبوته في المجاز مطلق على هذا التفسير لان تحقق نوع من على التفسير الثاني لا يرد ما في الحاشية الا ان
يقال انه مواخذة على الحكمي بذلك الوضع وما قيل يرد على التفسير الاول بوضع الحروف ونحوه من الموصولات
والضمائر والاسماء اللازمة الاضافة والفعل واسماء الاشارة اذ لا يدل في تلك الالفاظ من ذكر المتعلق فلا
يكون الوضع بنفسه بل مع ذكر المتعلق فلا يرد على الثاني ففيه ان التعميم فجوابه انه فرق بين ان يكون
التعلق منها في الدلالة وبين كونه شرطا فيها فافهم وحاصله ان الموضوع في الحروف انما هو ... فهي الموضوعة
بازاء المعاني ليدل عليها بنفسها اي بنفس ذلك الوضع ولكن لاجل انه لا يحصل في الذهن الا مع فهم المتعلق فليتدبر

فلا بد منه فاذا ذكر المتعلق فينتقل الذهن الى معانيها بواسطة الوضع فقط فذكر المتعلق شرط في
الدلالة كسائر الشروط من فهم الدال وتوجه النفس وعدم الغفلة مثلا وهما ليس بمعتبر في مفهومها مثل المضاف اليه
وليس بمتمم الدلالة حتى يكون الدال هو الحرف والضمير او يكون ذكر المتعلق مأخوذا في نظر الواضع بان
يكون الواضع فقد وضع بازاء المعنى بالضميمة وكلاهما ممنوع مسئلة في امارات المجاز تعرف ان هذا اللفظ مجاز في المعنى
المعنى منها صدق النفي من الامارات صدق نفي المعنى الحقيقي عن شيء فيعرف ان الاطلاق فذلك الموضوع
لذلك المعنى على ذلك الشيء مجازي كقولك للبليد ليس بحمار فانه يصح حقيقة ان البليد من الانسان ليس بحمار فاذا
قيل زيد حمار فالاطلاق الحمار عليه مجازي وهذا فيما علم ان لذلك اللفظ معنى حقيقي وله معنى آخر باعتباره اطلق
في ذلك المقام فوقع التردد في ان ذلك الاطلاق مجازي او حقيقي فاذا صدق النفي علم المجازية وعكسه اي
عدم صحة صدق النفي دليل الحقيقة فلا يصح للبليد ليس بانسان فان المتصف بحمل السلب والاولى ان يقال
فالانسان حقيقة في البليد والا لصح ان يسلب منه انه حقيقة فيه فان عدم الصحة امارة الحقيقة فينبغي ان
لا يصح سلبه منه الحقيقة ويشكل كون عدم صحة النفي من امارات الحقيقة بالمستعمل في الجزء واللازم فانه لا يصح النفي
ولا حقيقة وحاصله ان اللفظ المستعمل في الجزء واللازم لا يصح نفيه فانه اذا قيل زيد انسان اي
حيوان او ناطق او كاتب بالقوة ولا يصح ان يقال زيد ليس بحيوان وناطق وكاتب فيلزم ان يكون
حقيقة ولا حقيقة قيل في جواب هذا الاشكال لا اشكال فان سلب المعنى الحقيقي وان لم يصح باعتبار
الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي وحاصله ان الحمل هو اثبات الشيء للشيء وهو على نوعين
الاول الحمل المتعارف وهو اثبات شيء لشيء بحيث يكون المثبت له من افراد المثبت كما يقال
زيد انسان والثاني الحمل الاولي والحقيقي وهو اثبات شيء لشيء بحيث يكون المثبت عين
المثبت له كما يقال الانسان هو الحيوان الناطق فعلامة الحقيقة هو عدم صحة هذا الحمل الثاني اي هو
النحو الثاني فحينئذ الحاصل ان اللفظ الذي اريد به معنى فاذا لم يصح سلب معناه الحقيقي عن ذلك المعنى

فهو حقيقة فيه فانا اذا قلنا زيد انسان واريد بالانسان الحيوان الناطق فمع الاطلاع الكلي انه
ليس هو الانسان فهو حقيقة فيه ودفع للاشكال فانه اذا اريد بالكاتب اذا اطلق مثلا العمران التي بها
هو الانسان فهو مجاز فيه اقول في وقع هذا القول فيه اشكال فان هذا عكس المجاز بل لا يمكن احد النفي
باعتبار حمل الشيء على النفس والا لزم ان يكون قولك زيد حيوان مجازا فتامل وحاصله ان هذه الامارة في الحقيقة
عكس امارة الحقيقة وقد اخذ فيه الحمل المتعارف فانه لا يمكن ان يؤخذ فيه صحة النفي باعتبار حمل الشيء على النفس و
توضيحه انه اعتبر فيه النفي عن الذي اثبت له معنى اللفظ وهو المحكوم عليه كالبليد في قولنا البليد حمار فلو اعتبر
فيه حمل الشيء على النفس لزم ان يكون زيد حيوان مجازا فانه يصح ان ينفى عن زيد الحيوان بالحمل الاولي
ولا مجاز البتة فالمراد هو الحمل المتعارف فيعود الاشكال فهو قوي وقال المعتنم بحل المتن ان
الاقرب مع ذلك القائل بل فان حاصل المسئلة ان اللفظ المستعمل في معنى اذا صح ان ينفى
معناه الحقيقي عن ذلك المعنى بالحمل الاولي فهو مجاز فيه والا فحقيقة وصورة البليد كذلك فان البليد هو المعنى
الذي استعمل فيه الحمار يصح ان ينفى البليد ليس بالحمار فهو مجاز واذا لم يصح النفي كما اذا اريد بالحمار المعنى الحقيقي
وهو الحيوان المتعارف فلا يصح انه ليس بحمار فهو حقيقة فيه فقولك زيد حيوان ينبغي ان يكون مجازا قلنا
لا نم لانه لا يصح نفي الحيوان عنه ولا نفي زيد عن زيد بالحمل الاولي وانما يصح نفي الحيوان عن زيد بالحمل الاولي
وهو ليس محل المسئلة نعم لا يخرج عن التزام المسامحة في بعض التمثيلات فالحاصل ان النفي
صحة وانتفاء معتبر بالنسبة الى المحكوم عليه ولا مضايقة اذ قصد تصحيح الكلام فان قلت انه يرجع الى
الغائية فان المراد سلب المعنى الحقيقي فيرجع الحاصل الى ان عدم صحة المعنى الحقيقي بالحمل الاولي دليل انه الحقيقة
الى صحة اثبات المعنى الحقيقي بانه هو بلا تغاير فيرجع الى ان الحقيقة دليل الحقيقة وهذا كما ترى قلت
كلا فانه ربما يكون المعنى الحقيقي معلوما بالوجه ويستعمل اللفظ الموضوع لذلك المعنى فيه ويكون في مقام
الاستعمال معلوما بوجه آخر فيقع التردد في ان الذي استعمل فيه بل هو معنى حقيقي ام لا فاذا صحة النفي

صحة النفي وعدمه موقوف عليه ولعل الامر بالتامل اشارة اليه ويكفي ما في هذا التوجيه من التبعيد ثم اعترض على
الامارتين بانه ان اريد بالسلب صحة سلب كل المعاني سواء كانت مجازية او حقيقية وهو المقيد في
المثال المضروب للمجازية فكذلك وان اريد صحة سلب بعض المعاني المجازية فلا يصح سلبه عن نفسه فهذه الامارة
من خصائص الاعلام وان اريد صحة سلب كل المعاني المجازية فكذلك وان اريد صحة سلب
بعض المعاني المجازية فلا دلالة البتة فان بعض المعاني المجازية مسلوب عن المعنى الحقيقي ولا مجازية
وان اريد صحة سلب بعض المعاني مطلقا فكذلك وان اريد صحة سلب بعض المعاني الحقيقية فهو الفارغ عن صحة
فانك تعلم بان سلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد فانه منقوض بالمشترك المستعمل في واحد
من المعاني الحقيقية فانه يصح سلب بعض المعاني الحقيقية مع انه حقيقة وان اريد سلب كل المعاني
الحقيقية فهو الفارغ عن صحته كيف وسلب الكل متوقف على مجازية المجاز فان المعنى المجازي اذا
لم يعلم انه مجازي فيحتمل عند العقل انه حقيقي او مجازي فلا يصح ان نقول ان كل معنى من الحقيقة
مسلوب عنه فانه يجوز ان يكون هو ايضا حقيقيا فيلزم سلب الشيء عن نفسه واذا توقف معرفته فاثباته
مصادرة فان العلم بالمجازية قد توقف على ذلك السلب لانه امارتها وهو موقوف على المجازية وهو
المعنى بالمصادرة وهذا اعطا امارة المجاز وقس عليه علامة الحقيقة وما قيل في دفع هذا الاعتراض في
شرح شرح المختصر وهو الفاضل ميرزاجان في تعليقاته على ذلك الشرح التوقف اي توقف صحة
سلب المعاني الحقيقية باسرها عن المستعمل فيه على مجازيته ممنوع لانا نقطع بانه يصح ان يحصل العلم بان
معنى الاسد باجمعه مسلوب عن الرجل الشجاع بل في اوردنا ارادته مستلزم للمجازية وفيه
المطلوب وحاصله التفرقة بالاجمال والتفصيل كما في الشكل الاول وفي حاشيته فذلك
الفاضل في بيان المستند ان العلم بان هذا المسمى معنى حقيقيا مع الغفلة عن كونه مجازا بالصحيح
ان يحصل فان المجازية تتوقف على العلم بالعلاقة وجاز ان لا يتفطن بما قول منه لنظر فان

التوقف ضروري فان الكلام في اللفظ المستعمل في معنى لا العلم بحقيقته ومجازيته فوقوع التردد
فيهما والتردد في المجازية توجب التردد في سلب الكل من المعاني الحقيقية فانه اذا لم يتردد
فيه فقد علم ان المستعمل فيه ليس بحقيقي فهو مجازي اذ هو فيه والتردد والعلم متضادان فلا يصح
ان يعلم بالقطع كما في قول ذلك الفاضل وفي الشرح ان المعاني الحقيقية مسلوبة عن المستعمل فيه
واليه اشار بقوله وخلو المحل عن الضد شرط فحصول التردد من شرطه ان يخلو المحل عن العلم فلا
يحصل العلم الا بان يعلم المجازية وهو المصادرة والاصح ان يقال ان الخلو شرط وهو مقدم
فحصول العلم بسلب كل المعاني الحقيقية موقوف على سلب التردد وسلبه ليس الا العلم بالمجازية
فافهم وقال المعتصم بحبل المتين ان التقرير الاخير مما يستشم منه الضعف فانه لم يبرهن على شرطية
الخلو وقد ذكر في تقرير ما قيل يندفع هذا النظر فانه ذكر انه يسلك سبيل الشكل الاول في الاجمال
والتفصيل وبه يندفع ويمكن ان يقال ان هذا التقرير وان اندفع به حديث الدور لكن لا شبهة في
انه في قوته فان حاصله ان العلم بان هذا المعنى المستعمل فيه ليس معنى حقيقيا فهو في قوة انه مجازي لما
والمقصود من بيان الامارات ليعلم ان هذا مجاز او غير مجاز واذا علم بالاستواء المعاني فقد حصل
العلم بالمجازية فيتوجه الدور وحينئذ فيجاب عن اصل الاعتراض بان سلب البعض كاف في اثبات المجازية ودفع الاشتراك
وحاصله انا نختار شق البعض من المعاني الحقيقية فنقول ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن
المستعمل فيه دليل على انه معنى مجازي فانه لو لم يكن مجازا لكان حقيقيا فيكون اللفظ مشتركا
بين المستعمل فيه والمسلوب والاشتراك خلاف الاصل فيندفع الاشتراك وهو الاليق
وقال السيد قدس سره الشريف ان هذا الاعتذار غير تام في جانب الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب
بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه انما يتأتى اذا علم انه بعض منها والا لصح سلب جميعها
عنه فلا يكون معنى حقيقيا واعترض على المصنف في الحاشية بقوله وانا اقول يمكن اجرائه بان عدم

بان عدم صحة سلب البعض كاف في دفعا للاهمال والحاصل انه فيما اذا لم نعلم اللفظ موضوع حقيقي واحد في
المستعمل فيه انه حقيقي له والمستعمل لعدم صحة السلب بانه لو صح لزم ان يكون مهملا فتامل
وقال المعتمد لحله المتين انه مما فيه ضعف فانه انما تم ان حمل السلب على سلب الجميع الا فقد ان
امتنع عنه لانه ان حمل على السلب الاعم او سلب المتعارف فلا دلالة على الاهمال فان سلب بعض المعاني
الحقيقية لا يدل على الاهمال ضرورة انه يجوز ان يكون بعض المعاني غير مسلوب عنه ويكون هذا الا فرد في
مجازيا وغير المسكوت عنه هو الحقيقي وهو دافع للاهمال فتامل في ذلك وايضا ان مقصود السيد ان العلم بسلب
بعض المعاني انما يحصل بعد العلم بثبوت ان المتردد فيه هو المعنى الحقيقي وهو الدور فان قلت
يجوز ان يكون من قبيل التلازم قلنا قد مر ان المهملات تقضي بذلك وايضا ان السيد قال ان حدث
الاشتراك اكثر جاز في جانب الحقيقة فتدبر واعترض ايضا بان البعض بانه لو صح لزم ان لا يوجد
مشترك فان سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه صحيح ولا مجاز فان المفروض الاشتراك
اجاب عنه بقوله ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المسكوك وهو معلوم الحقيقة وحاصله
انا لم نجعل صحة السلب مطلقا من امارات المجاز حتى يلزم انتفاء المشترك بل الذي جعلناه من
الامارات صحة السلب في مسكوك الحقيقة اي فيما استعمل اللفظ فيه ولا يدري انه حقيقة ومجاز
فاذا سلب بعض الحقيقة علم المجازية فان الاشتراك في المتردد فيه مرجوح وهو خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا اذا دل الدليل عليه وههنا منتف ومنها اي من امارات المجاز ان لا يتبادر
المستعمل فيه اللفظ نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة موجودة وهو عكس الحقيقة فانه لا يتبادر غيره بل
يتبادر نفسه وحاصله ان علامة المجاز عدم تبادر المستعمل فيه وهو المعنى المجازي مع تبادر غيره وهو
المعنى الحقيقي لو لم تكن القرينة الصارفة عن المعنى الاصلي المنادية على المعنى المراد وعلامة الحقيقة عكسه
اي تبادر المستعمل فيه مع عدم تبادر غيره وما ورد المشترك حيث لم يتبادر المراد وتفصيل الايراد

ان المشترك ان كان مستعملا في احد معانيه فهو حقيقة مع ان امارة المجاز متحققة فانه ح لا يتبادر المراد
وانما المتبادر احد المعاني فقد تحقق انه يتبادر غيره مع عدم تبادره فيلزم ان يكون مجازا مع كونه
حقيقة وان كان مستعملا في المعنى المجازي فقد صدق فيه انه لا يتبادر غيره وفيه ما فيه وهو ان المشترك
اولا اريد به امارة وعلى مذهب من نفى العموم كالجمهور فانه عندهم لولا القرينة الدالة على تعيين المراد المشترك
مجمل فلا يتبادر المراد وانما المراد احد المعاني وهو غيره واما على مذهب الشافعي في التعميم فلا يرد فرقا انه عنده
يتبادر الكل لولا القرينة وينبغي ان يعلم ان من المعممين من قال يتبادر الكل كما هو المنسوب الى الشافعي
ومنهم من لم يقل به فيرد على مذهبه الفساد والجواب انه يكفي التبادر ولو بدلا وحاصل ان المنفي او عينه
هو ان امارة الحقيقة تبادر المراد اعم من ان يكون هو متبادرا فقط او مع غيره بدلا ومن عدم التبادر
عدم تبادره بوجه وفقدانه في المشترك مسلم فان المتبادر هو المراد ولو بدلا قال في الحاشية فيه
اشارة الى ان المعتبر التبادر من حيث انه مراد لا مجرد الخطور بالبال فلا يلزم كون اللفظ الموضوع
المركب المستعمل فيه ان يكون مجازا في المركب لتبادر جزئه الذي هو غيره وان لم يتبادر من حيث انه
مراد وفيه ما قد مر في اول الفصل وقال المعتصم بحبل المتين ان الاشارة تامة لكن الكلام في صحتها
فلهم ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد الخطور ويصح لا يرد المشترك اصلا فان المتبادر كل من معانيه
فلا ايراد بالجزء مندفع بما لا ان ما سلف في اول الفصل منقوض فانه قد سلف ان المتبادر هو المجموع ولا دلالة
على الجزء فان التضمن والمطابقة متحدان والى هذا اشير في الحاشية ايضا ما لان المراد التبادر من حيث انه
تمام المدلول نعم ان وقع التصريح منهم ان المراد ذلك فلا الجاء لما ابداه احد وح يكون هذه الامارة من
الخطور تبادر امى امارة اخرى فلو قال المعتصم بحبل المتين ايضا ان المنقول عنه عند المحقق مع ان المنقول
المستعمل في المنقول اليه في اصطلاح النقل يتبادر منه نفي ولا يتبادر غيره فيلزم ان يكون حقيقة فيه ولا يخفى
الا بالتزام انه حقيقة فيه غاية الكلام في التقابل بينه وبين الحقيقة وهو مندفع بالتزام ان التقسيم الى الحقيقة والمجاز في المنقول

والمنقول والمشترك ليس من قبيل التقسيم للمتباينات كيف ويلزم منه ان لا يكون المشترك
حقيقة ولا مجازا بل المراد ان اللفظ من حيث انه استعمل في الموضوع له حقيقة ومن حيث انه
استعمل في غيره مجاز ومن حيث انه متعدد الموضوع له مشترك ومن حيث انه موضوع لمعنى مع التزام
هجر المعنى الاول منقول ثم ادعى ان هذه الامارة للوضع وعدمه فالمراد بالحقيقة في هذا المقام اعم مما اخذ فيما ل
ثم اعلم ان السر في ان التبادر علامة الحقيقة ان المتبادر انما هو الاكثر وقوعا والحقيقة كذلك فانا نستقل بتعليم
الاطفال بالترديد بالالفاظ الموضوعة ولذلك ترى ان العوام لا يستعملون الالفاظ الا في حقائقها اللهم الا
المجازات المشهورة ومنها اي من امارات المجاز عدم اطراده بمعنى ان اللفظ المستعمل في معنى لعلاقة
توجد في غير ذلك المعنى او في غير ذلك اللفظ لا يستعمل فيه وهذا من علامة المجاز نحو اسأل القرية اي اهل
تلك القرية فالقرية موضوعة للعمران اريد بها اهلها تسمية للحال باسم المحل ولعل البساط اي الاصح ان
يقال اسأل البساط اي اهله مع ان جهة الاطلاق الاول وهو الحلول ثابتة فيه بخلاف الحقيقة فانها
مطردة والاولى في التمثيل ان يقول واسأل القرية بالواو ليكون تمثيلا من كلام تعالى فانظر اقول
المنع من اهل اللغة ممنوع فانه يجوز ان تقول اسأل البساط والالة ثم لو صرحوا بالمنع لكان ذلك محملا من
المسامع نعم لم يسمع من العرب اسأل البساط وعدم السماع لا يدل على انه ممنوع وقد عرفت فيما قبل ان النقل
في الجزئيات غير لازم فمنها ما هو من المخترعات البديعة ولا [illegible] انه غير مسموع فلا يحكم بمنعه والا لما جاز الاختراع
فضلا عن ان يحسن ولو سلم المنع منهم فلا يختص بعدم الاطراد بالمجاز فان المنع لو كان لكان لمانع والحقيقة
ايضا قد لا يطرد لمانع من حقيقته [illegible] الذي على بحكمها والكيه [illegible] بقوله اذ الحكم غير مختص الا بحكمها وفيه ما لا يخفى فيكون ح
ان ثم ان المدعى ان سلم فلا نسلم انه مختص بالمجاز واذ لم يكن مختصا فلا يكون من علائمه وتوضيحه ان اسأل القرية
مجاز ليس الا باعتبار [illegible] او جعلها في حكم المسؤول بناء على ما هو شان الاستعارة بالكناية او الاستعارة التخييلية
في نحو يد الشمال ومثل هذا الحكم غير مختص به فانه لو جعل حقيقة بان يجعل الاطراف بمعانيها الحقيقية وتجوز بالاسناد

المجازي اي عرف بانها اي السال على انها مجاز في الاسناد فعلى ثانيه اي بل عرف ان السوال غير مسئول

على انه مجاز في الاسناد فلا يتحقق عدم الاطراد بالمجاز اولى ان يقال ان عرف ترتيبي في الاعتبار من حاصله

انه عرف عدم مسئولية القرية بنا على ان ايقاع السوال عليها على طريقة المجاز في الاسناد ولا كلام فيه فان

الكلام في المجاز في الكلمة ولا ينعكس هذه الامارة فلا يصح ان يقال ان الاطراد من علائم الحقيقة فانه غير مختص بها

فان المجاز قد يطرد ايضا فلا يكون من علاماتها اذ من شرط العلامة ان يكون خاصة فان الاسد

مطرد في الشجعان وكذا الشمس في المنير وما قيل على علامة المجاز السخي فانه لا يطلق على الله تعالى مع انه

الجواد المطلق ليس غيره تعالى جوادا اسنادا حاصله ان السخي حقيقة في الجود فينبغي ان يصح اطلاقه على الله

تعالى فان الجواد اتم فيه تعالى مع انه لا يطلق فبعض الحقائق لم يطرد فعدم الاطراد لا يكون من خواص المجاز

فلا يكون من اماراته والجواب عن الايراد بالسخي انه اي الشي ملكه حاصله بالكسب بالاستقلال في

مجاري اللغات فلا يستعمل جوادا بنا انه لم يوجد كسبا فان الحاصل بالكسب مسبوق بالعدم وهو تعالى

منزه فان الجواد ذاتي له وقال المعتصم بحبل المتين انه لو اورد العلامة لم يطرد هذا الجواب فانه تعالى علام الغيوب

والشهادات فينبغي ان يطلق عليه تعالى العلامة فانه مرادف العلام الصحيح الاطلاق عليه تعالى ولا يسوغ لاحد

ان يقول ان العلامة كسبية فانا اشرنا انه مرادف للعلام فالجواب انه صحيح من حيث اللغة والوضع واما

المنع شرعي فانه توهم التانيث الموصوف بخلاف العلام فان المجرد عن التاء لا يختص بالمذكورة كالعالم علمه تعالى

وعلى الملائكة فهذا الجواب مطرد فانه يمكن ان يقال في السخي كذلك فان مفهوم الملك وان كان فرض انه مراد ف

الجود لكن يتقابل بان نقول ان المجاز ايضا مطرد وعدم الاطراد الذي يتراءى في بعض الاشياء لمانع خارجي

كبعد الافهام وقد ... لا ... هذه الامارة انحصار مستند على الدور على ما قال عدم الاطراد انما يعلم بسبب انه

ممكن غير محسوس يعني ان عدم الاطراد امر ممكن لانه ... يقتضي نفس الاطلاق هذا امر وراء غير محسوس وهو ايضا ظاهر

والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالاستقراء على ما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا في الشفاء وهذا كبرى يعني ان كل ممكن غير

ممكن غير محسوس لا يعلم الا بعد العلم بالسببية فيتبين ان عدم الاطراد لا يعلم الا بعد العلم الا بعد العلم بالسببية وهو المدعى
ودليل السببية وجود المانع يعني ان السبب للعدم عدم علة الوجود وعلة المقتضي للوجود وارتفاع المانع فعلة
عدم الاطراد عدم المقتضي او وجود المانع ودليل السببية وجوده فتعين ان يكون السبب هو المقتضي او المانع
المانع فان الكلام فيما لا نص فيه على المانع فتعين ان يكون السبب هو عدم المقتضي فيكون موقوفه
عدم الاطراد موقوفا على الموقوف بعدم المقتضي والمقتضي اما الوضع او العلاقة المصححة للاستعمال والثاني
لا يصح في هذا المقام فانه يرجع الحاصل الا ان الموقوف بالمجازية مبانيه بالعلم بعدم العلاقة المصححة السابق في
للعلم بعدم المجازية المطردة وهذا اشد استحالة فلا بد من ان يكون المقتضي عدم الوضع الموقوف بعدم
الوضع فعدم الاطراد لعدم الوضع اي فعلم عدم الاطراد لعلم عدم الوضع وقد جعلتم عدم الوضع اي العلم
به لعدم الاطراد فعلم عدم الاطراد فان عدم الوضع المجازية فالمجازية يتوقف معرفتها على معرفة عدم الاطراد
الموقوف على معرفة عدم الوضع الذي هو المجازية فيتوقف الشيء على نفسه وهو المعنى من الدور قال المعتصم
الحاصل بحبل المتين ان صاحب الاحكام اجاب عن النقض بالسببية بان عدم الاطراد هناك لمانع فيرجع
الا ان علامة المجاز عدم الاطراد مع ارتفاع ما اعترض على صاحب المختصر بانه ورد ان موقوفه عدم الاطراد
اما موقوفه عدم المقتضي او وجود المانع والثاني منتف لان المفروض ان لا مانع الا آخر ما ورد هذا اخص فانه على ما
حرره المصنف يدل على المنع على المقدمة القائلة ان السببية وجود المانع قوله اذ لا نقع قلنا لا نم قوله الا ان
الكلام فيما لا نص فيه قلنا ان الكلام الا في المستعمل في معنى الذي لا يدري حقيقة فيه او مجاز مستعملا انه
المانع فلا وانما الكلام فيه على ما قال الآمدي ويمكن ان يجاب بان المانع شرعا او عقلا او لغوي والاول منتف
الا منتفيا والثالث فلان المانع اللغوي لا هو نفس انما على عدم الاطراد والكلام فيما لا نص فيه وقد منعه
وقال البعض ناظرا الى شرح المختصر ان هذا الكلام انما يتوقف على المقدمة الحكمية المشهورة في الحكمة من ان
علم المسبب لا يحصل الا بالعلم بالسبب وهي ربما لا تفيد وان ثبت فارجع الى حواشيه لان توقف العلم الذي هو السبب

قوله البعض ناظرا الى شرح المختصر [illegible] الابهري الناظر [illegible]

العلم السببي انما هو في اليقين بالكلية ومباحث اللغة مظنونة متعلق بلا يتم وحاصله ان المقدمة القائلة ان العلم
بالمسبب اجمالا يستفاد من العلم بالسبب ممنوع قوله قد تقررت في الشفاء قلنا لا نسلم فان المقرر فيها
ان اليقين الكلي لا يحصل الا بيقين السبب وههنا ليس المطلوب اليقين كيف ومباحث اللغة ظنية
فح يرجع المسئلة الى ان عدم الاطراد من العلائم الموقعة الظن بالمجازية والاعتبار على ما يعرف في الحكمة
غير موثوق به فان من البراهين الموقعة اليقين اللمي والاني ولا يلزم في العلم بالمسبب الاستدلال بالسبب على
السبب ولئن سلم فيكفي العلم بالسبب على وجه الاجمال فعدم الاطراد يمكن ان يعلم بان اسباب الاطراد منها ما هو
من نوع من المعنى والقضايا يجوز ان يكون من اسباب الاطراد وهو لعمري تحكم بين ووجه الشك فيه هو ان تقابل التصريح فيقدر فيه
ومنها اي من امارات المجاز جمعه على خلاف جمع الحقيقة يعني ان اللفظ المستعمل في معنى لا يدري انه حقيقة
فيه او مجاز وقد روي ان له معنى حقيقيا آخر وهو باعتباره له جمع وله جمع ايضا باعتبار هذا المعنى مخالف لذلك
الجمع فهذا التخالف يدل على انه مجاز في المستعمل فيه وذلك ما اشار اليه بقوله فيعلم انه ليس متواطئا اي لم يكن
على معنى مشترك فيهما وتوجيهه ان اختلاف الجمع مبني على تعدد المعنى ضرورة انه لو كان واحدا لم يكن الجمعان
متخالفين بل هما مترادفان واذا لم يكن متواطئا فتعدد المعنى فهو اما مشترك او حقيقة ومجاز ولا سبيل
الى الاول والا يشير اليه بقوله فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل ووجهه ان اللفظ اذا
دار بين الاشتراك والمجازية يحمل على المجازية ومثاله الامر فان له جمعا هو الاوامر باعتبار دلالته على
معنى الطلب على سبيل الاستعلاء وآخر هو الامور باعتبار دلالته على الشيء والفعل فما في التحرير انه لا اثر
لاختلاف الجمع في اراءة معرفة المجازية ساقط بما ضم من قوله فيعلم الخ وقال المعتصم بحبل المتين ان الجمع
باعتبار المعنى المجازي لا بد من ان يكون مجازا فلا بد من ان يكون له معنى آخر فما استعمل فيه ان كان حقيقة
فهو مستعمل فيه فلا نسلم لا والاول مفروض الانتفاء لان المفروض ان الجمع مختلف بانه باعتبار معنى جمع وباعتبار
آخر آخر وعلى الثاني يلزم ان يكون مجازا مع عدم الحقيقة وهو وان كان جائزا فهو خلاف الاصل فتعارض من جهة

فيعارض برجحية الاشتراك ورجحية المجاز فلا دلالة على المجازية وان قال قائل انا لا نسلم انه مجاز فنقول ان
التنصيص يدل على ان جمع اللفظ وتثنيته على وفاق المعنى الاصلي والمجازي لا يعتبر في الجمع ولئن سلم منع فنقول لا نسلم
في انه خلاف الاصل والحاصل ان الاشتراك انما صار راجحا لانه اقل والمجازية اكثر وهذا السر موجود فيما نحن فيه
فان المجازية بمعنى الحقيقة اقل جدا فانه انما يوجد بعد الاستقراء البالغ ومع ذلك انما يوجد بعدة من الامثلة
اقل كثيرا وذلك ورود الجمع باعتبار المعنى المجازي فقط فقد عارضنا الاشتراك كما في وجه التنويع على دفع الاشتراك
دليل دفع هذين الاحتمالين وغاية ما يجاب عنه هو انه ليس المراد باختلاف الجمع ما قد فهمت بل
المراد انا وجدنا جمعين للفظ في معنيين فهذا يدل على ان لمفرديهما معنيين وان فهو في احدهما حقيقة
وفي الاخر مجاز لكنه مخالف لما فهم من عبارات الجمهور وسيأتي في مبحث الامر زيادة تحقيق لهذا بحيث
اختلاف الجمع ان شاء الله تعالى ولا ينعكس هذه الامارة فلا يدل اتحاد الجمع على الحقيقة فان المجاز يجمع
كثيرا مثل جمع الحقيقة فيهما اتحاد ولا حقيقة ومنها اي من امارات المجاز التزام تقييده اي التزام
تقييد اللفظ المستعمل في معنى بقيد فانه لو كان حقيقة للمراد لكان مفيدا بهذا القيد اولا كظلمة الكفر و
نور الايمان فان الظلمة هنا ما يتخبط به عقل الانسان فيضطرب والنور هنا ما يهتدي به الى سواء السبيل
كالظلمة والنور الحقيقيين واعلم ان المستعمل في هذين المعنيين بدون الاضافة علم انهما مجاز ان قيل
هذا منقوض باللازم الاضافة كقبل وبعد وحيث واشباهها فانها ملتزمة الاضافة مع انها حقائق
في معانيها قال رضي الله تعالى عنه وقال الآمدي انه قد ثبت من اهل اللغة انهم استعملوا اللفظ
في معنى ثم التزموا في آخر التقييد فيدل على ان هذا الاستعمال مجازي والقيد قرينة عليه فان المقصود من
الوضع ان يكتفى به في الدلالة ومع هذا يندفع النقض فان الاسماء اللازمة الاضافة ليس من شأنها ذلك ولكن
لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون مشتركا فيهما والتزام التقييد قرينة المراد فان اجيب بانه خلاف
الاصل رد عليه بانه يكفي ح ان يقال ان استعماله في معنيين او الاشتراك خلاف الاصل بل على المجاز

وفيه نظر فان كون الاشتراك خلاف الاصل بل يعلم ان احدهما مجاز وما قيس ان هو المجاز وذلك حقيقة
فبالاطلاق والتقييد وايضا ان التقييد افاد ان ذلك اللفظ مستعمل في معنى آخر فيحتمل الاشتراك والمجاز
والاول اي الاصل ارجح فالمثال هو الارجح ومنها اي من امارات المجاز توقف اطلاقه اي اطلاق اللفظ المستعمل
في معنى على اطلاق آخر اي اطلاق ذلك اللفظ في معنى آخر نحو قوله تعالى او مكروا ومكر الله والله خير الماكرين
ونحو قوله تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم فان الاعتداء على الاعتداء ليس باعتداء بل هو عدل في المعنى والله
اعلم فمجاز فاعتدوا بمثل اعتدائهم وليسمى هذا النوع من المجاز مشاكلة فالمشاكلة مجاز من قبيل الاستعارة
التحقيقية او التخييلية وقد لا يصح ان يكون مجازا فان المجاز لا بد له من علاقة وتحقق العلاقة في
المشاكلة مشكل اذ اين الطبخ من الخياطة في قول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي
جبة وقميصا الاقتراح بالقاف والحاء المهملة الطلب والاجادة جعل الشيء جيدا القول اصحاب لنا شيئا
نطبخه طبخا حسنا طيبا قلت لهم لا افتقار الى الطبيب بل الذي اهوى اليه خياطة الجبة
والقميص فاستعير الطبخ للخياطة ولا مناسبة بينهما فلا علاقة فقيل في شرح شرح المختصر كانهم جعلوا المصاحبة
في الذكر علاقة ويرد عليه ان العلاقة لا بد من نوعها وقد ورد في تعداد العلاقات ولم يعد المصاحبة في الذكر
منها واجيب في الحاشية بان المجاورة قد عدت وهي تعمها فكانه من قبيل المجاورة الخيالية
في محل واعترض ايضا بان المصاحبة انما يتحقق بعد الذكر والعلاقة لا بد من ان يكون متحققة من قبل
واجيب في الحاشية بان العلاقة يجب ان يكون متصورة من قبل واما كون تحققها من قبل فليس
من الضروريات وقيل بل العلاقة المجاورة في الخيال وقال العصام بحله المتين ان المجاورة الاتفاقية
غير كافية والمجاورة الاكثرية ممنوعة التحقق فيما نحن فيه اقول بل العلاقة التشبيه الادعائي لكن
لما لم يعرف من قبل لم يجز ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله واطبخوا جبة ابتداء هذا [illegible] قلت
قد يجوز ذكره بلا ذكر الحقيقة كما يقال يلبس [illegible] الاشجار العرس كالعرس فلان [illegible] اصطلاح

قوله اي

اصطناع الكرام قلت المراد بلزوم ذكر الحقيقة اعم ان يكون حقيقة او تقديرا وههنا مذكور تقديرا فكانه
قيل لا تورش الاشجار بل اورش الكرم والسماحة كما يورش فلان وقال المعتصم بحبل المتين بل العلاقة
هي الاصلاح فانه جامع بين اجادة الطرح والمحافظة فالمعنى قالوا اقترح شيئا تصلح ذلك
طبخا فقال ان الصالح خياطة الثوب فهذا الاعتداء من الطاهر والعمل متشاركان في الضرب
والقتل ومثله مثل القرس المنقوش في الجدار وكذا قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة اي تطهير الله فانه
كانت النصارى يغمسون اولادهم في ماء اصفر ويقولون انه تطهير لهم فاذا فعلوا ذلك باولادهم قالوا الان
نصرانيين حقا فامر الله تعالى اوليائه المسلمين بان يقولوا آمنا وصبغنا الله تعالى صبغة ولم نصبغ
صبغتكم فان التطهير الحق هو تطهير الايمان وقس الامثال الاخر مسئلة بعد الاتفاق على ان اللفظ
بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اختلف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة يعني ان
اللفظ قبل الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز البتة ضرورة والمضاف ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
في شيء من المعاني ليس بحقيقة ولا مجاز ضرورة ان الاستعمال ماخوذ في حدهما هذا الاتفاق وانما الاختلاف
في انه هل المجاز يستلزم الحقيقة يعني ان استعمال المجاز في المعنى المجازي لا الاصح والاصح النفي
اي عدم الاستلزام لنا الرحمن فانه مجاز لغة او عرفا ولا حقيقة وحاصله ان الرحمن رقيق القلب في اللغة
وبهذا المعنى لم يرد قط او رقيق انه ذو الرحمة وبهذا المعنى لم يطلق البتة فانه لا يطلق على غيره تعالى فيكون
من قبيل اطلاق العام على الخاص وهو من المجاز وقال المعتصم بحبل المتين انه ان ثبت انه
رقيق [illegible] في اصل اللغة فلا استعمال [illegible] لكنا دهم فانه بمعنى رقيق القلب لم يستعمل قط فالرحيم
كذلك [illegible] فذلك يدل كلماتهم ان الاصل هو الرحمن دون الرحيم واما الطريق الاخر الذي سلك في هذا
المقام فلا يخلو عن شائبة شوك فانه يحتمل ان يقول ان الرحمن حيث ما وقع انما استعمل في
معناه الحقيقي وهو ذو الرحمة كما في زيد عالم او زيد هو العالم فاطلاق العالم على زيد لا يمثل على انه

[illegible]

المستعمل في زيد حتى يكون مجازا من قبيل التجوز من العام الى الخاص وغاية الامر انه لم يطلق على غيره
تعالى وهذا لا يدل على المجازية فان العالم معناه ذو العلم لو فرضنا انه لم يطلق على غيره تعالى وهذا لا يدل
على المجاز على زيد العالم فلا يمكن ان يقال انه مجاز في غيره وهذا كالعلامة والفهامة وغيرهما مع انه لا احد ان
يقول ان في من المبالغة بالنسبة في الرحيم وتحققها في كنه معناه قد خص به تعالى فتدبر فان قلت
لا نم انه لا يطلق على غيره تعالى فان بني حنيفة كانوا تعنتوا في حق مسيلمة الكذاب بارحمانيه
حيث قالوا له رحمن اليمامة ومنه قول بعض شعرائهم سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت
رحمانا اجاب بقوله ورحمن اليمامة مردود فانه من تعنتهم في التعنت اطلقوه عليه فانه كان منتسبا
فزعموه في اعلى الشرف [illegible] بالغوا في صفات كما هو [illegible] لقائه التعنت فلا اعتداد بهم ولنا الفاظ نعم
وبئس فانهما موضوعان للمدح والذم فاستعمالهما لانشائهما والفاظهما موضوعان في اصل اللغة للزمان
كسائر الافعال ثم انسلخ عنه بحيث لم يطلق على اصله ولنا الفاظ المبهمات والضمائر واسماء
الاشارة فعلى راى اي على راي من زعم انه موضوعات لمفهومات كلية ثم استعملت في الخصوصيات
واما على راي من زعم انها موضوعة لها بوضع عام فلا دليل وقال المحقق في حاشية المتين انه لم
يظهر لهم دليل على ان باب نعم وبئس موضوع للمدح مطلقا وللزمان سوى انه استعمل استعمال
الافعال وهي للزمان ومطلق الحدث وهذا لا يغني عن شيء فان له خصائص ليست لغيره من
الافعال فيجوز ان يكون موضوعا في اصل اللغة لانشاء المدح واما المبهمات وامثالها فهي على زعم
من جوز فلا دليل فافهم وقد يستدل بنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل فان
فان التركيب موضوع لقيام القائم على ماله ساق ولقيام الشيب لمن يصلح له ثم استعمل في
الاشتداد وثبوت خواص الشيب من البياض مثلا وهو ضعيف واليه اشار المص بقوله ولا دلالة
على الحقيقة للمركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل فمجموع التركيب فانه مجاز

ينبغي ان هو

ما اطلقوا صح
ما اطلقوا

فانه مجاز مركب والكلام في المجاز في المفرد فان كل مفرد منه مستعمل في معناه والمركب بما هو مركب انما هي
لافادة تمثيل حال المتردد او الحرب بحال من يقوم على الساق كقولهم اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى فان قلت انه من باب الاستعارة بالكناية وهو مجاز في المفرد قلنا لا يضر
المدعى فان المقصود ان الاستدلال بالمركبات المجازية غير صحيح مع ان لنا ان نقول في مثل
المستعار هو مثل ساق او مثل اصلاح الشيب وهو مستعمل في معناه ايضا كما في قولك انبت
المنبت لظفارها فان المستعار هو لفظ الاسد وهو مستعمل في معناه ايضا وبالجملة ان هذه
الامثال مجازات افرادية او مجازات في التركيب او مجازات اسنادية وعلى
كل تقدير فلا دليل على المطلوب واما عدم دلالة الاخيرين فظاهرة فانهما خارجان عن محل النزاع
واما الاول فلا دليل على انه لا حقيقة في الافراد فافهم وما قيل في المختصر انه مشترك الالتزام لانتفاء
معنى محقق فوهم وهذا اعتراض على الاستدلال المزيف توضيحا مر اورده الشيخ ابن الحاجب
وغيره وحاصله ان المجاز لا بد له من وضع البتة سواء كان مستعملا في معنى وضع اولا وهذا با
الاتفاق ولا شبهة في ان تلك المركبات لم توضع لشيء فانها ان وضعت لو وضعت لقيام
امر وتشبيب الليل غاية الامر انها لم تستعمل فيه وهذا معنى متخيل موهوم ليس بمحقق فلا يصح
الوضع له فان الوضع لافادة المعاني المطلوبة وما هذا شانه لا يطلب اصلا وكيف نقول ان
الوضع متعلق بافادة قيام الحرب وقس عليه امثاله فهذا الدليل ان تم فصريح الخصم ايضا
لان الواجب في الوضع معلومية المعنى والكلام مربوط وجه اي المعلومية متحققة اما محققه
في الواقع فليس بواجب فان قلت قد قال ابو يوسف ومحمد لا يصح المجاز حيث لا يجوز
الحقيقة حيث الغيا انت الحقيقة لكن شيئا منه قلت لم يقولا بان المجاز لا بد له من الحقيقة
او انه لا بد له من الحقيقة او انه لا بد من الوضع من المعنى المحقق كيف وفي اسنه مجاز في المفرد وبمعنى

تحقق وانما قالا ان من شرط المجاز امكان المعنى الحقيقي في الشرعيات وابن همام في ذلك
ولئن سلم القول به فلا وثوق به فانما سببه ضعفه والقوى مذهب ابي حنيفة رح وكيف يلزم ان
تحقق المعنى لابد للوضع مع ان الاستعارة التخييلية اثبتها اهل اللغة فافهم وتامل وما قال الشيخ
ابن همام في التحرير الالتزام مشترك بين النافي والمثبت الاستلزام المجاز الحقيقة لاستلزام
وضعا والاتفاق ان المركب لم يوضع شخصا وحاصله ان تلك المركبات لو كانت موضوعة
لكان وضعها شخصيا او نوعيا والاول باطل بالاجماع فان وضع المركبات نوعي واما البطلان
الثاني فلانه لا كلام فيه واليه اشار بقوله والكلام فيه اي في الوضع الشخصي فرجع الحاصل الى المجاز بل
او حقيقة موضوعة وضعا شخصيا فمن قائل نعم ومن آخر لا فالنافي يسلم ان المجاز لابد له من الوضع
شخصي فهذه المركبات الكائنة من محل النزاع فلابد له من وضع شخصي فنفيه كلام فاما لا نم ان الكلام
في الوضع الشخصي فان زعم ان المركبات اذا خرجت من محل النزاع فيدل على ان النزاع في المفرد
وهو موضوع وضعا شخصيا ولذلك قيل ان وضعه للاعادة قلنا ان من المفردات ماله وضع
نوعي وهو كثير كاسم الفاعل وامثاله وقد مر فاخراجه عن محل النزاع بعيد قال المصنف بحسب المتن ان
وقع التصريح من نقلة المتنازعين بان النزاع في الموضوع شخصا لتم ما رآه رح فالوا ان يستلزم الحقيقة
لانه لو لم يستلزم لانتفت فائدة الوضع والتالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فلان الفائدة
فيه افادة المعاني التركيبية انما تتيسر لو كانت مستعملة ولم تستعمل فلا افادة واما البطلان
التالي فلان الخلو عن الفائدة عبث قلنا الملازمة ممنوعة فان صحة التجوز من الفوائد نعم ان الفائدة
لو كانت منحصرة في افادة المعنى التركيبي بالنظر الى الموضوع له لكان لما ذكر وجه فان حصول ثمرة
الفائدة فرع الاستعمال وما ذكر [illegible] ولو كان له فائدة اخرى كصحة التجوز مثلا فلا نم ان الحقيقة
لو انتفت انتفت فان صحة التجوز ثابتة على كل حال فان الحقيقة لو كانت مهجورة من البين

من البين فالتجوز يصح القضا فانه فرع الوضع وقيل في شرح المختصر لبطلان اللازم فوضعه عبث قلنا
لا امتناع في العبث وانما البديهي بطلان القبائح الفعل منه تعالى وانما الترجيح فليس
بضروري والاقبل ما التحقيق نعم انه عبث بلا فائدة اي بعيد الوقوع عقلا ولا امتناع فيه اقول ان كان
الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر كما عرفت فالبطلان الثاني ظاهر قال رضي الله تعالى عنه لان هنا
حفاظ فان الفوائد المتعلقة بافعاله تعالى المعنى الحكم المرتبة ليست الا وفاقا في بعض كالنكاح فان
مشروعة للتولد والتناسل وخلق الجن والانس للعرفان والعبادة وارسال الرسول
للتبليغ صلى الله عليه وسلم وتخلف هذه الفائدة لا البطلان في حقه تعالى وتفصيل هذا المقام
في الكتب الحكمية وايضا ان الواضع هو الله تعالى ولا يبعد ان يكون العبيد الفاسق الواضع قال
الشيخ ابن همام ان الانسان الغافل واضع فيقع الاشتراك وهذا الاستلزام عام في
تحيي منع لبطلان اللازم والمانع يكفيه شبهة من الاستناد مسئلة قد اختلف في نحو انبت
الربيع البقل بان في نسبة ليست الى ما هو عند المتكلم في الظاهر نحو نام الليل وصام النهار وجرى
النهر واسماؤها على اربعة مذاهب الاول انه مجازي في وهو من المثال المعروف انبت الربيع وهو السبب
العادي الى المعنى المجازي بما هو السبب العادي في المثبت الكائن وصفه اي موضع المسند الحقيقي
وذلك قول ابن الحاجب وربما الحق عليه علماء البيان واهل اللغة ان الفعل لا يدل بحسب
الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي او غير حقيقي فقال
وحاصله انه نسبه الى ابن الحاجب ان الفعل موضوع للنسبة الى السبب الحقيقي كما في شرح المختصر
وقد نسب اليه انه موضوع للنسبة الى القادر المختار وعلى التقديرين اذا اسند الى غير السبب الحقيقي او الى
والى غير القادر المختار كما في شرح المختصر ففي الفوائد يكون مجازا ويرده انه مخالف لما نقل
عن ائمة اللغة من انه موضوع للنسبة الى فاعله سواء كان سببا حقيقيا او لا وسواء كان قادرا مختارا

المسند

او لا فاذا اسند الى امثال الاسم فهو حقيقة ويرده ايضا ان من الافعال فعل اسند الى غير القادر اسنادا حقيقيا
نحو فعلت النار كما في النار الاحراق وفعل السقمونيا الاسهال والقول بانه مجاز غير القضايا فقوله من
غير ضرورة ملجئة اليه فان امثال هذا الاسناد اكثر من ان يحصى فالاقامة على حرفيهم ع عن الاضافة
والضابط ان من الافعال ما لا يصلح الاسناد الا الى غير القادر نحو خمدت النار وربما يتأتى ان العقل
يحكم بان بعض الافعال في مجاري استعمالاتهم مسند الى القادر كذلك بعضها مسند الى غيره كقولهم
لطف الهواء ويبست الارض وجمد الماء وخمدت النار ولو كان الاسناد الاول مبنيا على جعل القادر
لكان الاسناد الثاني مبنيا على جعل غير القادر فالفرق تحكم واشار المص الى دفع هذه الوجوه بقوله تأمل
ووجهه ان مقصوده ان الفعل موضوع للاسناد الى ما يصلح له واذا الاثبات مسند الا الى القادر
فان معناه ايجاد النبت خالق في هذا المثال انه موضوع للاسناد الى الحي القادر او ان الحقيقة وفي
خمدت النار المسند الا الى الصالح المخمود وهي النار فالاسناد الى غيرها مجاز وهذا غير مناف لما فرع
به الائمة الادبية قال المعتصم بحبل المتين ان هذا غاية التوحيد وبعد فيه كلام فان الاسناد غير داخل في
حقيقة المصادر ولذلك لو قيل اعجبني الضرب لكان صحيحا بحسب الحقيقة واذا تقرر هذا فاعلم انه اذا قيل اعجبني
اثبات الربيع يكون مجازا البتة فلا يصلح ان يقال ان المصدر موضوع للاسناد الى الفاعل فانك
قد عرفت ان المصادر لا اسناد فيها بحسب الوضع وقال المص في الحاشية يحكي ان الفاعل ان
لم يكن مبنيا فالحاصل ان الفاعل يجب ان يكون فاذا ابيد علم ان هذا الكلام صادر من الموحد ليس بكاذب
مع ان حقيقة الكلام تقتضي قيام الاثبات بالفاعل فلا بد من تأويل في الفاعل او المصدر غير كما في
الاستعارات التبعية وهذا لا ينافي ما اتفق عليه علماء البيان اذا قال قائل لا يقتضي الفعل
بل لاقتضاء صحة الكلام فالمذهب الذي اختاره انه مجاز في المسند اليه وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية
وتفسيرها بان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر بادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به كما في

كما في قولهم في الحمام اسد فانهم ارادوا بالاسد الشجاع بادعاء ان الرجل الشجاع من جنس الاسد
هذا وقال في المفتاح وذكره كلام تطلع من شرحه وكتبت في البيان والذي يلوح لنا ان ينبغي
ان يشرح الكتاب بقوله قال المصنف واورد انه لا يكون معنيا كما زعمه وانه لا يكون مجازا الا انه مستعمل في معناه
وتفصيل هذا المحمل ان السكاكي اراد المجاز الحكمي الذي تقدم المجاز في الاسناد وهو الذي ذهب اليه
عبد القاهر في اثبات الربيع البقل الى الاستعارة بالكناية تقليلا للاقسام فحاصل كلامه بعد تحرير محل
الاضطراب الواقع فيه ان المستعار هو لفظ المشبه فانك بعد ما ادعيت ان المنية كالمشبه
في اثبات المنية الاظفار لفلان مثلا داخل في جنس المشبه به كالسبع كان اللائق ان يذكر
بلفظ كالاسد لكنك استوت لفظ المشبه وهو المنية فقلت انشبت المنية اظفارها بفلان
واورد عليه انه لا يعرف ان احدا من شيء فان المراد بالربيع هو الزمان انه لكنه ادعى دخوله في جنس القادر
فالاسناد مجازي كما يراه عبد القاهر وتشبيه بالقادر فادرجه في جنسه ادعاء ولا يخرج الاسناد الى الربيع
الى الاسناد الى غيره فما منه فتعلية قد ثم انه اذا كان المراد بالربيع معناه الحقيقي كما هو الظاهر والسكاكي
لا يرغب عنه فالتجوز ليس في المفرد مع انه قال ان الاستعارة بالكناية من قبيل المجاز في المفرد والقول
بالاستعارة بالكناية ما ذهب الجمهور حكي لكنه تطويل بلا طائل فان القول بالاسناد المجازي
مما لا بد منه على هذا القول ايضا فافهم والمذهب الثالث انه مجاز في الاسناد حقيقة ان انبت مستعمل
في معناه وكذا الربيع لكنه ليس بالمثبت الحقيقي فان اثباته في ذلك فهو طرف فعله فنزل منزلة
المثبت واسند اثبات اليه ابرازا للمبالغة كانه هو المثبت وذلك قول عبد القاهر والمحققين من
علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب فانه المفهوم منه ولا شبهة لتكلف وهو ظاهر ليس براجع
وصيانة الى مجازي الاستعمالات قال عبد القاهر في قولها فانما هي اقبال وادبار لم ترد بالاقبال
والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال

والادبار وليس الغرض حذف المضاف واقامة المضاف اليه مكانه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا
اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول
لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق لشابه المجاز وموضع تقدير المضاف انه لو كان الكلام قد جيء به
على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات الا انه مراد وفي الفوائد الغياثية ان
دلالة هيئات التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات وهذه الهيئة وضعت لملابسة الفاعل
فاذا افيد بها ملابسة غيره كان مجازا لغويا قاله الامام عبد القاهر انتهى وهو اقرب من مذهب ابن
الحاجب فانه مجاز في المركب فيكون تمثيلا وهذا المخالف لما ينطق به عبارة عبد القاهر ولما حرره الجمهور
من مذهبه واعترض على قول عبد القاهر ابن الحاجب بان جهة الاسناد متحدة في مثل قولك
وانبت الربيع ومثل انبت الله تعالى وانبت الله تعالى في اللغة والعرف واذا كان جهة الاسناد
واحدة فلا يجوز اما الاتحاد فلان الاسناد في الحقائق انما حقيقته ربط الفعل بالفاعل بحيث
يفيد ان الفعل قائم به ويفيد السكوت وليس في انبت الربيع الا هكذا فان محصل ذلك
الاسناد ليس الا ربط الاثبات بالربيع بحيث يفيد انه قائم به مفيد للسكوت والا انه لا يجوز مثل
هذا التعبير فلانه الاستعمال في غير موضعه واذا اتحد الاسناد ان فلا تجاوز عن الموضع في لا ويرد قول
عبد القاهر واشار المصنف الى ضعفه بقوله واستبعاد ابن الحاجب اتحاد جهة الاسناد في العرف واللغة
مستبعد للفرق الواقع من قولنا ضرب زيد ومن صام نهاره والحاصل ان الفعل اسناد حقيقي في اللغة والعرف
ان يقع في محل فاذا عدل عن محله الى الملابس كان مجازا وتحقيقه ان الحقائق والمجازات الاسنادية
مشتركة في نحو انبت الربيع في ان طريق مرابط الفعل بالفاعل لكنهما متفاوتة في انه يقصد بالحقائق
ربطه بالفاعل بحيث يحمل المسند الذي هو فعل الاثبات واقعا في محله وهو المثبت ويقصد في
المجازات ربطه بالفاعل باعتبار انه ملابس للفاعل الذي هو محله في الواقع في نظر المتكلم بحسب الظاهر

بحسب الظاهر كما قد عرفت فيما مر وفي قولهم انه الطلع اقبال وادبار وفلا يوصف بالتجوز في الاسناد الا ان ذكر
وقع في غير محله وكان حقه ان يقع فيه فان اراد به انه يجب الا الجهة الاسناد في الكل واحدة ان الاسناد
الذي بين الفعل والفاعل واحد في الكل حتى ان الذي اوقع فيه التجوز مثل انبت الربيع لم يبدل باسناد
اخر مثل اسناد الفعل الى المفعول به كما في واسناده الى المضاف اليه بالاضافة واسناده الى الزمان
بالظرفية فهذا حق غير مضر لما نحن بصدده فانا نسلم ان جهة الاسناد في هذا المعنى متحدة لكنا نقول
ان تلك الجهة ان وقعت في محلها فهي حقيقة والا فمجاز وهذا امر معقول وان اراد ان جهة الاسناد
متحدة بمعنى ان الكل واقع في محله فنحن نمنعه اولا لان الفرق جلي بين ضرب زيد وصام النهار بان نسبة
الضرب الى زيد الى محلها بخلاف نسبة الصوم الى النهار فانها انما تعلقت بالنهار لاشتماله فيها فادخل في
جنس الصائم مبالغة اشعارا بان النهار في الظرف وصل الى انه تحلى بالصوم نفسه فيما يحل بالارتفاع
في المحل وصححه وان سلكنا مسلك القوم ايضا لسهل الامر جدا ولنعم ما قال صاحب شرح المختصر ان كلامه يدل
على قصر فهمه عن كلام السلف هنا والمذهب الرابع قول الامام الرازي وهو انه مجاز في المعنى فقط ولا تجوز على
حقيقتها وذلك بان ينتقل من اثبات الربيع الى اثبات الله تعالى فيصدق به ولعلم ان النقل
للمبالغة فتدبر ومن المهمات في هذا المقام ان يفرق بين هذا المذهب والكناية لان الكلام الوارد على
معناه وانما يجاز به لان ينتقل منه الى معنى اخر كنحو طويل النجاد فان الاطراف فالتشبيه على معناها وانما
قصد منه الانتقال الى طول القامة ليصدق به ولو كان كناية فلا مجاز فيه شيء البتة وتحقيق ان المفيد او
اللفظ المركب وان استعمل في معناه لينتقل منه الى معنى اخر لكن المستعمل فيه ليس كالعنوان والحكاية
للمنتقل اليه حتى يكون كناية فان شئت قلت انك قد عرفت ان طويل النجاد انما جيء به للانتقال الى
القامة بحيث يكون في معناه وسيلة اليه وهو المقصود منه وليس المقصود في انبت الربيع ذلك بل انما
اسند الانبات الى الربيع لكن العقل لما لم يجده اهلا لان يكون مسندا اليه في الحقيقة انتقل منه الى

بيان الكناية

ان الغرض هو الاسناد الى الفاعل الحقيقي وانما اسند الى ما اسند للافادة بتلبس الفعل بنحو التلبس فهذا غاية الكلام
في تقرير مذهب الامام وقد لوح انه الاختلاف من مذهبي عبد القاهر والامام بل هما وسائر علماء البيان
على ان ليس هنا مجاز وضعي لا في المفرد ولا في التركيب بل عقلي بان اسند الفعل مثلا الى غير ما هو
ان يسند اليه لتشبيهه بالفاعل الحقيقي واذ في ذكر التشبيه ايهام انه تشبيه مستعمل في باب
الاستعارة وهو الذي يفيده كلمة كان ونحوها قصد عبد القاهر ان يزيل هذا الوهم فقال
هذا التشبيه ليس هو الذي يفاد بالكاف بل هو عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم
القادر وما قال الشيخ ابن الهمام في التحرير انه استعارة تمثيلية عنده موهم لان التمثيل تشبيه
الهيئة بالهيئة وهو مع انه غير مقصود ههنا لم يذهب اليه الامام فانه مجاز لغوي والامام يقول
على انه مجاز عقلي كما صرح في شرح المختصر بكذا وكذا وقال المعتصم بحبل المتين انه قد قيل ان
التمثيلية عنده من قبيل المجاز العقلي ولا يظهر لما في التحرير وجه واعلم ان معناها احتمالا هو التمثيل فان
كان هو الذي يراه الشيخ عبد القاهر كما اشير اليه الفوائد فيكون مذهب الامام الذي هو مذهب الشيخ
على ما هو المشهور فالاحتمالات حاضرة والاقرب ذلك فانبت الربيع يحتمل ذلك والتفتازاني في
شرح المختصر ان الكل محتمل فانها تصرفات عقلية وانما النظر الى قصد المتكلم مسئلة المجاز اولى
من الاشتراك الصحيح عند التعارض لانه حقيقي فيكون اللفظ مشتركا او مجازي فيكون حقيقة ومجازا
فيحمل على التجوز لان المجاز اولى من الاشتراك لان الاولى والاغلب بالاستقراء والاغلب حكم الكل
فانه اذا علم ان الكثير ازاد شيئا فالعقل يظن في المسكوت ان كذلك وان الاشتراك مخل
بالتفاهم لولا القرينة عطف على الجودة لام التعليل اي ولان الاشتراك لاجل ان الكلام
في العادة الجاري على الالسنة للافادة اي الفهم فيفهم السامع المخاطب ما يدل عليه فيعامل مع المتكلم
بما يقتضيه الحال ونفي الاشتراك في بعض الاحيان لا يضر فان المشترك لو كان خلوا عن

خلوه عن القرينة الدالة على تعيين المراد فاخل بالتفاهم فلا يحصل الافادة فلا يدل على انه ما المراد ففيه قصور
بخلاف المجاز فانه لا قصور فيه بوجه اذ يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي عليه اى
على المعنى المجازي وعند عدمها على الحقيقة فاما ستين ان الحقيقة مهما امكن ان يراد بها لا يعدل الى
المجاز قطعا ولا شبهة في ان القاصر في الافادة ما لا يصح المقصود الا على من وضع الالفاظ
دون الغاية القصوى منه في الاستعمال ينبغي ان يكون اقل من الوافي والاقل كالعدم اولى
ان الظاهر ان المتكلم يتكلم بالوافي دون القاصر الى حين الضرورة فاندفع ما قيل ان هذا
الوجه مشترك فيه المجاز ايضا لا يفهم المقصود بل غيره وحاصل الايراد ان المجاز والمشترك
عند انعدام القرينة سيان في القصور فان المقصود لا يفهم في المشترك لانه مجمل ح وفي المجاز
ايضا لا يفهم بل يفهم غيره وهو المعنى الحقيقي فهذا اشد قصورا وعند قيام القرينة حملا على المقصود
فلا اخلال به فيهما فح لا يكون هذا الوجه مرجحا للاشتراك وحاصل الدفع الفرق بينهما بالنسبة الى المخاطب
فانهم قد حكموا في المشترك ان الاخلال وعدمه معتبران بالنسبة الى المخاطب وعنده لا اخلال
فانه عند وجدان القرينة يحمل على المجاز وعند عدمها على الحقيقة وقال المحقق عبد الحق التبتي انه لا يخ
عن شائبة يشم التشكك فان المشترك كالمجاز عند انتفاء القرينة سواسيان وعند القرينة ايضا يحمل
المخاطب في المجاز على الحقيقة فيحمل على غير المقصود وهو المعنى بالاخلال بخلاف المشترك فان
الاخلال والكفاف متحققا فيه لكن حرف مجرد على الحقيقة في المجاز ضلال بخلاف المشترك فانه
فقدان والاصل ان المجاز لا بد ان يكون مع القرينة الا ان لا يكون متعارفا بحيث يكون
الحقيقة مهجورة او كالمهجور فهو ان ذكر معها فالمراد واضح والا فالكلام غير صحيح ان اراد المتكلم
المعنى المجازي والا فلا اخلال وبعد فلا يخلو الكلام عن ركاكة وتعسف وتقاس فان المشترك ايضا
لا يستعمل الا قليلا بدون القرينة فهو والمجاز سواسيان والجواب ان اقتران القرينة من شرائط

الاطلاق المجاز فعند عدمها يعلم ان قصد المتكلم الى الحقيقة والا فالاطلاق غير صحيح والكلام في الاطلاق
الصحيح بخلاف المشترك فان اقتران القرينة ليس شرطا في اطلاقه فتدبر وانه اي ولانه
يؤدي الى مستبعد يعني ان الاشتراك قد يكون بين المتضادين وح تزاحم المخاطب
مقصوده الى الضد فيحتمل ان يريد المتكلم معنى ويحمل المخاطب على ضده وهذا امر مستبعد من
ارادة المتكلم او في ان الوضع للاضداد امر مستبعد في نفسه بخلاف المجاز فان التضاد
مع كونه اقل يتحمل منزلة التناسب فيقع لا يتراءى وروده ان من المجازات المجازية
الضد كالاعمى للبصير ففيه الاستبعاد المذكور وحاصل الدفع ان التضاد ينزل منزلة التناسب وان
استعارة الضد للضد انما يكون في المشاكلة كقوله تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدوا عليكم او التهكم
او التفاول وهذه الامور مقتضية لان الضد جعل مناسبا وقال المعتصم بحبل المتين ان الاستبعاد
ان اخذ باعتبار ان المحمول على قول المخاطب بعيد عن مقصود المتكلم في المشترك في
الاضداد فليس كذلك فان التضاد والتنافي ان يناسبا جعليا لكن المحمول على البعيد عن مراد المتكلم جدا فانه
اذا قال اخذ زيد بصيرا فلو اراد الاعمى وحمل المخاطب على البصير ففيه الاستبعاد المذكور ولا دخل
للتناسب الادعائي والتنزيلي اي الاستبعاد الناشي لانه ابعد عن ارادة المتكلم وهذا في
المجاز بعينه متحقق وايضا ان التجوز للضد لابد ان يكون من قبيل المشاكلة او امثاله مما هو
مطالب بالبرهان ويندفع ان المقصود ان التجوز لا يصح الا مع العلاقة المصححة المعينة على
فهم المراد والتضاد فلعله ليس كذلك فلا بد من انضمام امر اخر الدس مصاحبة خطور
احد الضدين عند خطور الاخر او غيره وهذا هو التناسب الجعلي فان اريد الاستبعاد باعتبار
ان الوضع للضدين في نفسه مستبعد ففيه خفاء والجواب ان المجاز لابد له من القرينة
فلا يميل الذهن الى المستبعد بخلاف المشترك فانه ربما يخلو عنها ولكن بلا قوع حيث ينزل

حدوث تنزيل التضاد منزلة التناسب فتدبر فيه وعورض بان المشترك يطرد فلا
يضطرب اما الاول فلانه حقيقة وكل حقيقة مطردة فانها لو لم تكن مطردة كان مجازا ايضا
فان عدم الاطراد من خواص التجوز واما الثاني فلانه اذا كان مطردا فكل مادة يوجد فيها
معناه يصح استعماله فيه بلا قصد فلا اضطراب في المجاز ليس كذلك ففيه اضطراب فتعاون اي
المجاز وعورض ايضا بان المشترك يشتق منه اي يجري فيه الاشتقاق فيتسع الكلام
بوجهين الاول ان نفس الاشتقاق مقتضى للتوسيع والثاني ان له معان باعتبار كل
تحصل الاشتقاق فتعدد توسيع بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه فلم يرض به الشيخ ابن الهمام
فقال في تحريره ان الحق ان لا اشتقاق في النسبة كقولهم نطقت الحال اي دلت فهو
ناطق اي دال فان المعتمد يحمل المنع ان الاشتقاق وان كان يحكي بالنسبة الى المعنى المجازي
لكن المقصود ان الاشتقاق الذي وجد بالنسبة الى المعنى الموضوع له فقط انما اشتق
من النطق الذي لمعناه ثم استعير لذلك شبهة الاستعارة في النطق فالاشتقاق
في النطق فقط وبعد الاخر من دفعه وعورض ايضا بانه يصح التجوز منه اي من المشترك فتكثر الفائدة
بخلاف المجاز فانه لا يصح منه التجوز فيقل الفائدة وما تكثر الفائدة فيه الحق بالاعتبار فالمشترك اولى
بالاعتبار وعورض ايضا بما حاصله قوله فانه اي المشترك مستغن عن العلاقة بخلاف المجاز
فانه مفتقر اليها فيكون للمشترك في صحة الاطلاق اقل مقدمات والاقل مقدمات
اسبق وقوعا بالاستقراء فان البسيط موجودة كثيرا والمركب اقل منها ثم الجسم اقل ثم
الجسم النامي ثم الحيوان ثم الانسان ثم الانسان الكامل والمرتبة ان الاقل مقدمات
اكثر وجودا وما هو اكثر وجودا اسبق فالمشترك اسبق وقوعا فيجب الحمل عند التردد وعورض ايضا
بانه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة المعينة لعدم معانيه مرادا فيتوقف بخلاف المجاز فانه عند عدم

[illegible]

القرينة يحمل على الحقيقة فانها الاصل ولا افتقار الى المجاز الا عند انتفائها وذلك لتعيين قرينة
صارفة عنها ونوقف المشترك فرجح المجاز المستلزم لحصول مراد المتكلم مع الغلط بخلاف
المشترك فانه عند المعمم يحمل على الكل وعند الجمهور لغير مجملا فيتوقف فلا يقع الغلط ولانه
في ذاته اي ما يفضي الى الغلط مرجوح والذي لا يفضي ارجح قلنا في جواب هذه المعارضات كلها
ان المجاز اكثر وجودا اكثر من المشترك فهو اغلب ظنا اي وجودا والظن يعمل الا انه اقوى ما
فالمجاز اقوى ولا يعارض هذه الغلبة تلك الوجوه التي ذكروا في ترجيح المشترك فافهم
النقل والاضمار اي الحذف والتخصيص اي قصر العام اولى من المشترك لما عرفت في اولوية
المجاز على المشترك من ان تلك الامور اغلب ظنا وجودا من المشترك والمجاز والاضمار والتخصيص
اولى من النقل فان قلت ان التخصيص من المجاز فما السر في افراده بالذكر اذ كان يكفي ان
يقول ان المجاز اولى منه قلت ان التخصيص وان كان من اقسام المجاز على التحقيق كما
ماسيجيء انشاء الله تعالى لكنه اختلف فيه كثيرا فكان نوع آخر فلا يبعد ان يتوهم ان المجاز اذا كان
اولى لكن يبعض افراده يجوز ان لا يكون كذلك لمزية فيه لا يوجد في غيره فازال هذا الوهم بالافراد بالذكر
والمجاز مثل الاضمار فلا ترجيح لاحدهما على الاخر وينبغي ان يرجح المجاز فانه اكثر وفيه من الفوائد ما لا
يوجد في الاضمار والتخصيص خير منه اي من المجاز وتفرع عليه انه اذا دار اللفظ بين التخصيص والمجاز
يحمل على التخصيص والسر فيه ان التخصيص اكثر وقوعا في العام بالنسبة الى سائر المجازات فيه حتى
قيل ما من عام الا وقد خص منه البعض والتخصيص خير من الاضمار لان الاضمار مثل المجاز والخير من المثل
للشيء خير من ذلك الشيء والاشتراك خير من النسخ وتفرع عليه انه اذا وقع كلام الامر فيه بين
القول بالنسخ او الاشتراك يحمل عليه وكذا الاشتراك بين علمين خير منه اي الاشتراك بين علم
ومعنى اريد به بالمقابل العلم وهو اي الاشتراك العلم والمعنى خير منه بين معنيين كما قالوا الواو في الكل حدا

في الكل واحد وهو الظن في العلمية ايانيه مسئلة المجاز واقع في اللغة بالضرورة المؤيدة بالاستقراء
فانه يدل على الكثير من ان البحر وعليه ينبني فن البلاغة خلافا لابي اسحق الاسفرايني فانه قال ان المجاز
غير واقع لانه يخل بالتفاهم والمخل غير واقع اما الصغرى فظاهر لان اللفظ اذا تعدد معناه فالعقل متردد
في تعيين المراد وتعدد المعنى لوجهين الاول باعتبار الحقيقة والمجاز والثاني باعتبار تعدد المجازات
في انفسها واما الكبرى فايضا ظاهرة فان المقصود من تركيب الالفاظ هو الافهام وهو اي الاخلال
بالتفاهم فان المجاز لا بد للاستعمال له من قرينة معينة على المراد اذا قامت القرينة فالمراد معلوم
بلا ابانية سلمنا ولا ريبة حكم قالوا في الفضا ان الكبرى ممنوع فان الاخلال قد يقصد كما في صورة الاجمال
وقد م قول امير المومنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في صحبة المشرك رجل يهديني
السبيل وقد يقصد منه الابهام وهو ايضا منقوض نقضا اجماليا لانه ينفي الاجمال وحاصله
انه لو تم لدل على انتفاء الاجمال مع انه ثابت اما الملازمة فوجهها ان الاجمال مخل بالتفاهم
والمخل لا يقع وبطلان التالي ظاهر وابو اسحق نفى لا ينكره ونقل عنه انه يسمي المجاز مع القرينة
حقيقة فالخلاف لفظي فان الجمهور يقولون بوقوعه وهو ايضا لا ينكره وانما الخلاف في التسمية
فان قلت يجوز ان يكون النزاع معنويا فانه يزعم ان المجاز مع القرينة موضوع ونحن ننكره قلت
مقصود المص ان قوله بقطع النسبة فانه ان قال بما هو الظاهر المنقول عنه في البطلان اظهر وان
قال بما وجهت فكك ضرورة ان الاسد ان اخذ مع شيء آخر لم يوضع لشيء فلا بد من التاويل
وفي القول بالخلاف اللفظي تخرج عن الشناعة فالمجاز واقع في القرآن والحديث خلافا
للظاهرية لنا قوله تعالى الله يستهزئ بهم وفيه من الحسن ما لا يخفى وتفصيله ان المنافقين اخبر الله
تعالى بحالهم بقوله واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون فقال تعالى الله يستهزئ
بهم اي يجازيهم بالاتصاف في المعصية فالتعذيب والله تعالى منزه عن الاستهزاء فاراد المجازاة

حقيقة اشتعالها

وقال الزجاج انه الوجه للمجاز وقال شارح التنقيح انه من قبيل المشاكلة وهو ليس من المجاز لعدم تحقق
العلاقة وقد مر ما فيه بوجه ولنا ايضا قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الاشتعال للنار وقد اريد
ههنا انتشار البياض في اوان الشيخوخة ولنا ايضا قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل فان الذل
لا جناح له فشبه بالطائر الذي يخفض فهو استعارة بالكناية وهو من المجاز وغيرها من الامارات
نحو جزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فان قلت ان الدعوى عامة
فلنبها قائل لو توجه في الحديث وفي الاستدلال لا نوضح به قلنا الكثرته لم نورده فمنه حديث
العسيلة عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت جاءت امرأة رفاعة القرظي
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اني كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعد
عبد الرحمن ابن الزبير وما معه الا مثل هدبة الثوب فقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة فقالت
نعم فقال لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك رواه البخاري ومسلم والاستدلال على المجاز
بقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة ولهذا لو اكتفى بقوله ليس مثله شيء لصح فان المقصود
نفي المثل وهو كاف فنبه على انه لو لم تكن زائدة لاختل المقصود فان مثل المثل هو الله تعالى
فيلزم خلاف المقصود وكذا الاستدلال بقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها اذا كان من قبيل
الحذف خرج عن البحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور وهو اللفظ المستعمل في غير ما
وضع له في اصطلاح التخاطب والمجاز بالزيادة كما في القول الاول والنقصان كما في القول الثاني
ليس منه كما قيل في التحرير فانه ظاهر ان شيئا من المذكورات ليس كمثله شيء لم يستعمل في غير ما وضع
له اقول لا نسلم انه خرج عن محل النزاع قوله انما النزاع في المعنى المذكور قلنا لا نسلم ان النزاع فقط بل النزاع
مطلق خصوص المعنى المذكور كما يدل عليه دليل القائل بان تحقق المجاز يلزم الكذب وانه يقتضي جواز
الاتصاف بالمتجوز والنقصان بالاطلاق وفيه نظر لطيف لا ضعف ما في التحرير مع ان تعليله

بل على ان النزاع في الخصوص حيث قال ذكر مثل ليس كمثله شيء من محل النزاع الا ترى الى تعليلهم وبنائه على
ان الزيادة لا تفضي الى الكذب فان حقيقتها انه لو اكتفى بالحذف لصح ومع الذكر ازداد الكلام
مع بقاء المعنى بحاله فلا كذب في الاظهر لما ذكره المص فان الكذب بالنظر الى التجوز في اللازم وبالنظر الى
الظاهر اللازم وهو مراد المخالف وهذا بعينه جار في الزيادة فان النزاع لو صح مناط الحكم ودفع الكذب فالمعنى
المذكور وغيره سيان وكما يدل على الفساد استخلاصهم الحجة عليه بقوله تعالى ليس كمثله شيء بانه يقتضي نفي
اللازم والمقصود نفي الملزوم وحاصله انه لو كان خارجا عن محل النزاع لما اشتغلوا بالاستخلاص فانه الى
ما لا يعنيهم بل يكفي لهم ان يقولوا انه غير متنازع فيه وقال المعترض بحله المتين ان الاستخلاص يجوز ان يكون
من نزاع وحاصل الاستخلاص ان الكلام كناية كما في طويل النجاد وقد تقرر عند حذاق فن البلاغة ان تحقق
معنى الكناية غير المقصود لا يجب ان يكون متحققا فيصح كناية طويل النجاد عن طول القامة وان لم
يكن طول النجاد متحققا في المحكوم عليه فنفي المثل فهنا لم يعقل لانتفى مع وجود المثل يلزم وجود المثل
فقصد نفي مثل المثل فيعود عليه ان نفي مثل المثل وان لم يكن مقصودا لكنه محال وكفر ولا ينبغي في
جناب الله تعالى ان يكتفي بالكفر وفيه بحث فان المحكوم عليه بالسلب هو شيء لا الله تعالى فيرجع الحاصل الى ان
شيئا ليس موصوفا بالمماثلة مع مماثل له تعالى وليس يلزم منه نفي وانه تعالى بل غايته يلزم نفي عن شيء وهذا
ليس بمحذور ولهي انه لا يلزم منه الا ان مماثله مثل تعالى مسلوبة عن كل شيء واذا لم يكن شيء مماثلا لمماثله تعالى
لم يكن مماثلا له تعالى ايضا لانه لو كان مماثلا له تعالى لكان مماثلا لمماثله فان مماثل الشيء امثاله كثيرة فيكون
مماثلا لمماثله بعض والظاهر ان مقتضاه مماثل لمماثله ان جهة ثلثه امور العقل يعني ذلك الشيء الذي اضيف
اليه المماثل الثاني والثاني المضاف اليه والثالث المضاف الاول وكل مغاير وهذا المفهوم فالحاصل
ان شيئا ليس مماثلا للشيء مماثل له تعالى واذا لم يكن مماثلا لذلك الشيء المماثل لم يكن مماثلا له ايضا لانه لو كان
مماثلا له لكان مماثلا لمماثله ايضا فان مثل المثل مثل ولو لم يبن الكلام على المغايرة طرفي المعنى ان شيئا ليس

مثلا لنفي وهذا احق فان كل شيء عين نفسه لا مثل نفسه لا مثل لنفي ولو لم يحمل على الكناية
يجوز ايضا حمل الكلام على الحقيقة ايضا لكنه خلاف المقصود فان المقصود نفي المثلية عن شيء
لا مثلية المثل له تعالى عنه وهو ظاهر ولكون الشيء مثل المثل يلزمه ان يكون مثله ايضا ولكن عكس الى مثله
ونفي السلب به فهذا كمثل ذلك يختلف فان المفردة المؤيدة بالاستقراء في اللغات العربية
مثل ذلك واضح على ان الفهام نفي المماثلة من امثال هذا الكلام ليس بطريق الكناية فتدبر و
جواب عطف على قوله لدليلهم او استخلاصهم يعني ان النزاع مطلق كما يدل عليه تجويزهم عن قوله تعالى
واسأل القرية فانه مجاز بالحذف اتيه على سبيل التحدي ولو لم يكن النزاع في المجاز بالحذف ايضا
لما اشتغلوا بالجواب المبني على خلاف الظاهر بل كان يكفي لهم ان يقولوا انه خارج عن
محل النزاع فالدليل غير منطبق على المدعى وهذا واضح فلا ينبغي للعاقل ان يشتغل بجواب
ضعيف خلاف الظاهر مع وجود جواب ظاهر صحيح قال المنتصر بحله المتن يجوز ان يكون الاشتغال
بهذا الجواب على سبيل التنزل ولكنه بعد تسليم تمام التقريب فقد اشتغلوا بالجمل وابدا السخافة في
مقدمات الدليل وايضا يجوز ان يكونوا فهموا ان هذه الاية لا تكون دلالة على وقوع المجاز بالمعنى
المذكور فان المراد بالقرية اهلها بعلاقة الحالية لا ان الاهل محذوف فالاشتغال بالجواب على تحريره و
حاصل ان هذا القول قول اخوة يوسف عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام حين جاءوا من مصر
محزونين يوسف عليه وعلى نبينا السلام والصلوة قد اخذنا بالسرقة وما هم بجاحدين في هذا الاخذ
وليس لهم في ذلك صنع وتقصير كما كان من قبل في حقه عليه وعلى نبينا السلام والصلوة
فحاصل المعنى انا صادقون ولست تعرض لنا واسأل القرية يعني اي بني اسرائيل فالقرية تنطق و
تجيب بسؤالك فيكون المعنى على الحقيقة وهذا ضعيف فان سياق الاية ابى عنه فان قوله تعالى
واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها وانا لصادقون يدل على ان المقصود هو الاستشهاد

هو الاستشهاد بالعير التي اقبلوا بها من مصر وان المراد بالقرية اهلها على سبيل الحذف او على سبيل
التجوز يعني انا صادقون والشهود على دعوانا العير التي كانوا الاقوام في مصر واهل مصر فان الاخذ
بالسرقة مشهور فيما بينهم ويشير به قوله تعالى كنا فيها يعني اذ نحن كنا فيها فاهلها مطلعون على
الحادثة فسلهم والفعال المعجزة انما تطلب المنكر وهم كانوا معترفين مؤمنين بنبوة يعقوب عليه
وعلى نبينا السلام والصلوة وآله الطيبين الطاهرين فينبغي لهم ان يقولوا انك نبي الله فما
تحكم به وجدانك ومكاشفاتك فهو حق فسل الله او الملك ارسله الله تعالى اليك وانما طلب الاعجاز
في اظهار صدقهم بانطاق الجدران وامثاله فبعيد منهم ما فهم وان القرية مجتمع الناس من قرأت الناقة
ومنه القرآن عطف معنى على قوله انه على سبيل التجوز يعني ان النزاع مطلق من خصوصية المجاز بالمعنى المذكور
كما قيل على حجابهم عن استناد السؤال على الوقوع بقوله تعالى واسأل القرية بان القرية في اللغة مجتمع
الناس من قرأت الناقة لبنها في ضرعها اي جمعت ومنه سمي كلام الله تعالى قرآنا لانه يجمع الآيات
والحكم فالسؤال عائد الى الاهل بلا حذف ومجاز ولكن ان ضعيفا متصلا يعني ان الاستخلاص و
دليلهم وجوابهم كذلك بل على ان النزاع مطلق ولكن ان الكل ضعيفا فان ضعف الا ظهارنا فان
المقصود ان كلامي في ذلك سواء كان صحيحا او سقيما قويا او ضعيفا بل على ان النزاع هو الاعم في
المطلق وهو المطلوب ونحن قد بينا ضعف كل في موضعه الاضعف الاخير فاستمع ان القرية
ليست ماخوذة من قولهم قرأت الناقة لبنها في ضرعها فان قرأت الناقة مهموزة والقرية
معتلة ولئن تنزلنا عن ذلك بناء على ان لا احدان نقول ان الاشتقاق لا يلزم ان يكون مع
بقاء جميع الحروف فان الاشتقاق بين نعق ونهق ليس مع الاشتراك في الحروف كلها والكان
هو البعيد فانه من النوادر ولا يقاس عليه شيء نقول ان القرية هي مجمع الناس لا الناس المجتمعون
ولا شبهة في ان المجتمع لا يسأل فما ادعوا الاحتمال المذكور لم ينفعهم اصلا فان قالوا ان القرية

المجسمي فمن اصل الوضع فهو دعوى لا شهد به كتاب في اللغة فالقول بان المجاز كذب والكذب لا يقع في
كلام الله تعالى ولا في الحديث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فوجهه قوله لانه يصدق نفيه فانه
قد عرفت فيما سبق انه من امارات صدق النفي ونفيه ونافيه والظاهر ان في انها ليست المسموعة
وكذا اذا رايت في كلام الله الصدق فيه انه امارات وانكرت الرجل وكلما يصدق نفيه فهو
كاذب قوله فلا يقع اشارة الى الكبرى التي مرت يعني انه كاذب وكل كاذب لا يقع في كلام الله تعالى
وكلام رسوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الطاهرين وسلم الجواب ان النفي حقيقة وحاصله انه ان اريد
ان المجاز كذب بالنسبة الى المعنى الذي اريد منه وهو المعنى المجازي فلا نسلم فان المراد من الاسد الرجل الشجاع
والمتكلم قد راه وكذا المراد الاهل واخوة يوسف عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام وارادوا الطيبين
اوقعوا السوال عليهم بلا شبهة فلا كذب وان اريد انه كذب باعتبار المعنى الحقيقي الاصلي فهو
مسلم لكن لا نسلم الكبرى فان هذا الكذب واقع في البين غير مضر ولا محذور وقال المعترض بحله اللثني ان الحقيقة
لو وقعت في كلام الله تعالى لزم الكذب باعتبار المعنى المجازي فينبغي ان لا تقع والقول بان الكذب
باعتبار المعنى الحقيقي وان لم يكن مراد المتكلم باطل بخلاف الكذب باعتبار المجازي فانه صحيح لحكم فان
العقل السوي يحكم بعدم التوقف اقول والقضاء الاصل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كقوله تعالى عنهم الباطل
يعني ان المدعي سالبة كلية والمعنى ان المجاز لم يقع في القرآن اصلا والدليل لا يدل عليه فان الكذب الممتنع
على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وعلى آله الطيبين هو ان يتكلم الكلام كاذبا بمعنى ان يقصد به افادة
حكم لا يعتقده وكلام الله تعالى وكذا كلام رسوله صلعم ليس بمقصود له على هذا التكلم بل وقع كلمات اخر
على سبيل الحكاية فانه قد يقع كثيرا النقل عقائد الكفرة الباطلة فيجوز ان يقع القول المجازي والكذب الذي
كان فيها على سبيل النقل عن الكفار وكيف لا فانه قد وقع النقل كقوله تعالى حكاية عنهم ان هذا الا اساطير الاولين
وكقوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح ولعل مرادهم انه لم يقع فيه من الشارع فيميل الى ما قيل

ان النفي صحيح وهو قال ان القرآن [illegible]
ان يكون بمجاز صحيح الا في [illegible]

الى ما قيل لا مجاز في القرآن بل في كلام العرب فح ينطبق الدليل على المدعى لكن هذا [illegible] غير صحيح
فانك قد عرفت الوقوع من حيث انه بتعرف الشارع ح ولعل مراد ما قيل ان القرآن هو الصفة
الالهية فلا كذب فيه اصلا وانما الكذب في كلام العرب المنقول في المصحف فح لا يؤول
ذلك المراد اليه ولا يضر بالمص فافهم واما قولهم يلزم ان يكون البارئ تعالى متجوزا فجوابه ان فيه
ايهاما بالمنقصة اذ لا توقيف اشار الى الاستدلال آخر للمخالف فالمناسب بالباب الذي سلكه في
الكتاب ان يقول قالوا اولا وثانيا والامر فيه هين وحاصل الاستدلال ان المجاز لو وقع في
القرآن لكان البارئ تعالى متجوزا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المتجوز ليس الا المسمى
بالمجاز والمتكلم به فلو وقع لكان من كلامه فيكون متكلما به واما بطلان التالي فلاجماع المسلمين
على ان المتجوز منقصة يجب ان يكون الله تعالى منزها عنه وحاصل ما اجاب به عنه انه ان
اريد بالمتجوز من مكان الى آخر من قولهم جاز بالمكان اي تجاوز عنه فالملازمة ممنوعة وان اريد
المتكلم بالمجاز فالترديد في المقامات فانه ان اريد انه يلزم ان يكون متصفا في الواقع
فنختار الترديد ونمنع على بطلان التالي فانه متكلم المجازي وان اريد انه يجوز ان يطلق عليه تعالى المتجوز
فالترديد في المقامات فانه ان اريد ينبغي ان يجوز من حيث اللغة فلما عرفت من منع بطلان
التالي وان اريد انه ينبغي ان يجوز من حيث الشرع فلا نسلم الملازمة فانه موهم للمنقصة فيه التحكي
وكل ما يوهم منقصة يمنع شرعا ان اطلاقه عليه تعالى كالفاضل والعاقل فمع انه تعالى موصوف
بالمعنى التي هي مرادف للعلم وكالعلامة فانه بمعنى العلام وهو العلام وليس يصح ان يطلق عليه
العلامة لايهام التانيث ثم اعلم ان هذا الدليل ان تم فلا يدل على انتفائه في الحديث النبوي صلى
الله عليه وعلى آله وسلم او يقول انما يتم لو كانت اسمائه تعالى توقيفية وهذه مسئلة اختلف فيها فمن
يقول بانها ليست توقيفية فلا ينتهض عليه فانه يمنع بطلان التالي فعنده يجوز اطلاق المتجوز عليه

تعالى واعلم ان حاصل تلك المسئلة ان ما يطلق عليه تعالى قسمان الاول من قبيل الاسماء كلفظة الله
والثاني من قبيل الصفات كالعليم والقادر والاول قسمان قسم وضع في اصل اللغة لذاته
تعالى كالله في اللغة العربية ودليل في الفارسية وهذا يصح اطلاقه عليه تعالى والا لم ياذن الشارع
باطلاقه عليه تعالى وقسم يكون علما لما وضعناه فهذا الوضع لمعنى انه لا يصح ان يسمى تعالى باسم الا
باذن الشارع واما الصفات فالتحقيق فيها انه كل صفة تتصف بها ذاته تعالى فالواقع
يصح ان يصفه بها وان لم ياذن الشارع به اذ الاذن يكون موجها لمنقصة وظاهر العبارة
على ان الجواز مبني على التوقيف والثاني على انه توقيف وهذا كما ترى فان المعاني الجواب
ان الملازمة ثم او بطلان التالي على ما فصلنا بلا مزيد عليه او نقول ان بطلان التالي ثم
ولا نقول بالتوقيف في الصفات كما قدمنا من ان الصفة الموهمة لا يجوز اطلاقها عليه
بل نقول ان كل صفة يصح اطلاقها عليه تعالى سواء كانت موهمة او لا ولا نقول بان الصفة
الموهمة يمتنع اطلاقها لان الصفات توقيفية لا اسماء توفيقي فيها كما قد قيل في المذهب الحق
ان الصفات الموهمة توقيفية موقوفة على اذن الشارع فافهم مسئلة الاظهر ان في القرآن معربا
وهو ما كان لفظة عجمية استعملت في العربية بالمعنى الذي استعملت في العجمية على سبيل النقل سواء كان
مع تغيير في الحروف والحركات او لا تغيير اصلا وانما عومل معها معاملة سائر العربيات من ادخال
اللام والتنوين والبناء والاعراب كما روي عن ابن عباس وعكرمة رضي الله تعالى عنهما و
الاكثر وانما قال في الاظهر لان الدليل القطعي لم يقم على ذلك لنا المشكاة هندية وسجيل فارسية
وقسطاس رومية ومعنى ان هذه الالفاظ وامثالها وقعت في القرآن مع انها غير عربية فالمشكوة
بمعنى الكوة لفظة هندية وهو غير ظاهر فان في الهندية لا يعرفونها ولو كانت هندية يعرفونها فان
البراهمة الذين هم علماء بجميع اللغات الهندية التي متعارفة فيما بينهم وغريبة ومن محاوراتهم

ومن غيرها لا يعرفونها اصلا نعم المشكاة بالمعجمة والميم المفتوحة هندية في لغة الحبش ولكنهما لم يواقعه في القرآن
وليست بمعربة ايضا في غير هذا قال المصنف انها حبشية فهو الاظهر وقيل انها رومية والله اعلم
بحال مخلوقاته والسنتهم والسجيل بكسر المهملة وتشديد الجيم مع الكسر وسكون الياء المثناة فارسية
معربة سنك كل وهو الطين المحجر والقسطاس بالقاف في السين والطاء ثم السين بعد الالف
المهملات الميزان رومية فان قلت استعمالهم في غير العربية لا تدل على انها غيرها فيجوز ان يكون من
باب الاتفاق اجاب بقوله والاتفاق كالصابون بعيد فان معرفة العربية وغيرها مفوض الى اهلها
واذ قد علم العلماء فظهر انه من غير لسانهم لكن كلام الصحاح يدل على ان المشكوة عربية فان دابه ان يذكر التعريب
ولم يصرح بالتعريب الخ وقال في فصل شكا قال الفراء المشكوة الكوة التي ليست بنافذة وقال المعتصم
بحبل المتين ان اتحاد اللفظين اتحاد الحروف مع اتحادهما باتحاد المخرج فالصراط لغة والسراط اخرى والصابون
في العربية بالصاد وبالسين في غيرها فلا اتفاق لكنه مواخذة على المستند لكن في هذا المقام نافع فان الاكثرين
يزعمون الاتفاق فيه مع انه لم يثبت والدليل على ان السين في الصابون في غيرها ان الهندية لا يستعملون
الصاد في لغاتهم وهذا قد سمعناه واما الفارسية فكذلك فانهم لم يجروا اباء الصاد الا في غير العربية
والاستدلال بنحو ابراهيم ويعقوب ويوسف على من نفى الالفاظ وعلى نبينا وآله السلام والصلوة
لا يتم وجه الاستدلال انها غير عربية لعدم انصرافها بالعجمة مع انها واقعة في القرآن لان العلم لا نزاع فيه
بل في انها اعلام في العجمة واستعملت في القرآن لكن فلا نزاع فيه وقال المعتصم بحبل المتين على مواخذة
ما مر من المصنف ان النزاع مطلق كما يدل عليه دليلهم فانه قائل بان القرآن ح غير عربي وقد قال تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا والظاهر مع المصنف في هذا المطلب البتة لان الاعلام العجمية وقعت في القرآن بحيث لا شبهة
فيها فلا ينكره احد من اهل الفضل وما اشتهر على انه ليس بمعرب فانه عجمي الذي وضع في غير العرب ثم استعمل
على ذلك الوضع قال المعتصم بحبل المتين ان حاصل الاستدلال الشكل الثالث الى هذه معربات وهي واقعة

في القرآن ينتج ان بعض المعرب واقع فيه ولا دخل في هذا الدليل للاعلام العنوي والمستند انه ان اريد بالمعرب
ما يشمل العلم ايضا فلا نزاع فيه فالدليل ولا المعرب وان اريد ما يختص باسم الجنس فهي ممنوعة هذا اعلى الجواب
الاول وعبارة المص مشعرة بان الجواب حاصل الان وهذا ابين واوضح الا ان تحقق ان العلمية ظاهرة في تلك الالفاظ فتحقق ان
قطعنا النظر عن صحة الدليل وعدمها فلا دليل الا على وقوع العلم ولا كلام فيه وعلى الثاني يرد على القدح في الصغرى
فتدبر قالوا ولا المعرب ليس بواقع في القرآن لانه لو وقع فيه لزم ان لا يكون القرآن عربيا والتالي باطل اما
الملازمة فلان المعرب الواقع لبعض القرآن فبعض القرآن ليس بعربي فالكل كذلك لانتفاء الكل بانتفاء الجزء
كما هو الظاهر وقد تشهد به الكتب الحكمية والكلامية واما بطلان التالي فلان الله تعالى قد قال انا
انزلناه قرآنا عربيا والجواب اولا ان المعرب بالمستعمل العرب وان كان من موضوعاتهم اولا فهو شامل للمعرب القطعا
رفع انا نلتزم ان يكون بعض القرآن غير عربي لو لم يكن ذلك اللفظ الواقع فيه معربا وحاصله انه ان اريد المستدل
بالملازمة ان المعرب لو وقع فيه لكان بعض القرآن غير عربي اعم من ان يكون معربا او غير معرب او عربيا
اصليا فهي ممنوعة فان المعرب عربي وقع في القرآن لما لا المعرب او عربي الاصل فلم يلزم ان بعض القرآن
غير عربي وان اراد بالعربي عربي الاصل فالملازمة حقة وبطلان التالي ممنوع فان المراد بقوله تعالى والله اعلم
بمراده انا انزلناه كلاما عربيا سواء كان عربي الاصل او يكون من غيره لكن على مناهج العربية والجواب ثانيا انا
لا نسلم ان الضمير راجع الى القرآن بل الى السورة فتلك السورة عربية لا غير والبينة قوله تعالى انا انزلناه
السورة فان قلت ان السورة مؤنث فلا يصح انزلناه قلت ان الارجاع ليس باعتبار ان المرجع مذكور
بلفظ السورة بل المقصود ان الحامل للضمير مصداقها فان قلت ان القرآن اسم المجموع فلا يصح حمل القرآن
على البعض الذي هو السورة كما قلتم وقد اطلق الله تعالى القرآن على السورة فقال انا انزلناه قرآنا اجاب
بقوله والقرآن يطلق على البعض والكل كالماء يطلق على البعض والكل فصح ان السورة قرآن والجواب ثالثا
اشار اليه بقوله مع ان للاكثر حكم الكل يحكم سلمنا ان القرآن اسم المجموع وانما اطلق العربي على المجموع مع ان بعضه غير عربي

غير عربي على سبيل التجوز فان اكثر القرآن عربي فاطلق اسم الجنس على الكل كالرقبة على العبيد وقد ورد انه
من الكلام فان قلت بالضرورة الملجية الى الحمل على المجاز والاصل الحقيقة قلت الجمع بين الادلة وهذا
الجواب تنزيلي وقالوا ثانيا انه لو وقع فيه لكان بعض القرآن عربيا وبعضه غير عربي لامتناع ان يكون
الكل عجميا ضرورة وانتفاء اللازم وحينئذ فقوله تعالى أأعجمي وعربي ينفي التنويع فان كلمة الاستفهام الانكارية
قلنا المنفي الكلام العجمي ومخاطب عربي لا يفهم يعني انا لا نسلم ان الآية الكريمة نفت التنويع وانما يكون ما قلته
لو كان العجمي والعربي صفتي الكلام وليس كذلك بل العربي صفة المخاطب والعجمي صفة الكلام فالمنفي ان يكون الكلام
المنزل على الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم عجميا يخاطب به العرب حتى لا يفهم بل هو عربي يخاطب به
العرب فيما لا يفهم فعدم فهمه التعنت قال المعترض بحثا النفي ان الكريمة دلت على ان القرآن عربي
وهو المطلوب وبيانه انى في دفعه الاعتراض واليه اشار بقوله اقول انما لزم التنويع لولا التعريب وحاصله ان القرآن
ما يستعمله العرب على نمط النظم بحيث يفهمه المخاطب فان اراد بالتنويع الى العربي وغيره في الملازمة التنويع
الى العربي والعجمي فالتنويع ظاهر ولكن بطلان التالي ممنوع فان التنويع المنفي في الكريمة التنويع الى العربي الشامل للمعرب
فانه مفهوم والعجمي العرفي وان اراد به المعرب الصرفي فالملازمة انما تصح لو لم يكن الواقع في القرآن معربا
بل عجميا صرفا ومثله [illegible] وقوع لفظ فقط [illegible] وحاصله ان التنويع المنفي في الكريمة التنويع الى
الجمل العربية وغيرها فانها لا تفهم بخلاف ما لو وقع لفظ فقط غير عربي او الجمل عربية فانه مفهوم البتة فالتنويع
الثاني هو باطل ليس بلازم هذا وقال المعترض بحثا المتن ان فيه ضعفا فان مراد المستدل ان المعرب لو
وقع في القرآن لكان بعضه عربيا وبعضه آخر منه عجميا سواء كان البعض العجمي جملة او غيرها فلزم التنويع على
سواء كان لفظا فقط او الفاظا وبقي الكلام في بطلان التالي فوجه ان الكريمة بيان لتعنتهم بان الكلام
الالهي ليس عجميا حتى لا يفهم بل كله عربي فالبتة يفهمونه فالانكار تعنت منهم ولا شبهة في ان لفظا لو
وقع غير عربي لا يفهمه العرب البتة فالجواب غير صحيح فالجواب الحق ان الاكثر عربي وانما غير العربي لفظ او لفظان فعدم

فهمهم الكلام الالهي تعنت منهم لانهم انما ذهبوا الى عدم الفهم في الكل او في الاكثر والمعنى والله اعلم ان البعض من الكل
عجميا ومخاطب عربي حيث لا يفهم من الكل عربي تغليبا ... وللاكثر حكم الكل او المقصود بيان توغلهم في التعنت
وهو حاصل فتامل ولنا ضمن الراس فنقول ان الكفرة زعموا ان القران الذي باب تنزيل الاعجمي فقالوا
هلا نزل اعجميا ولعله سببه انهم راوا ان الكتب الالهية من التوراة وغيرها اعجمية ... لو العرب
العرب ولعلهم ... الشبهة اللغة المالوفة بانها افصح من الاعجمية ... فلعلها من كلام المنزل
عليه فلو نزل من غير لغة ... [illegible] ... فلا تعارف بلغة عربية فهي من الكلام المنزل
فانزل الله ردا لكفرهم وقلوبهم المقلبة بقوله عز من قائل ان الذين كفروا بالذكر اي بالقران لما جاءهم والخبر
محذوف اي معاندون او مثله وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من
حكيم حميد ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم ولو جعلناه قرانا
اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اي هلا فصلت ... بلسان نفقهه ااعجمي وعربي فقوله لو جعلناه
يدل دلالة واضحة على ان ... التنويع فالمعنى والله اعلم لو كان القران اعجميا لتعنتوا او تمسكوا بانه
لو عربية لا نفهمها العجمية مع مخاطب عربي والعجمية مع المخاطب العربي غير نافع فيكون ح من مقولهم وموردا
للتحضيض ... ولا دليل فيه اصلا على ان الكلام الالهي متنوع ... ولا على الدليل انه ليس النقص مكروه
المستدل والا ... بقوله ااعجمي وعربي ولو سلم ان المعنى انهم قالوا على تقدير العجمة ااعجمي بعضه وبعضه عربيا
يعني انه متنوع العجمة فلا نفهمه انما يلزم ... ولو لم يكن المورد الا البعض ... واذا كان مفادا ... بالاعجمي
العرب والقاضي ان المراد ان عدم الفهم مقصود فالمعنى ابعضه عجمي لا نفهم وبعضه عربي فالمنفي هو العجمي الذي لا نفهم
والكتاب ... ان وقوع لفظ اعجمي يوهم ان وقوع لفظ ... التنويع المنفي فان التنويع
المنفي هو التنويع الى العجمي الذي لا نفهم ووقوع لفظ فقط ... ويحتمل ان يكون قوله تعالى ااعجمي
اعجمي كلاما ... فيه خلاف مقالهم فالمعنى والله اعلم ان القران لو جعل اعجميا لكان لهم مساغ التعنت

قال المصنف

التعنت الحجمي مع مخالفة ... ثم ... فالنبي ... يشبه بهم الاتباع وفيه بيان انهم متوغلون في التعنت
وسلم ان المعنى الحجمي بعضه وجزء البعض ككل بل الكل جزء مفهوم فان الموجب عدم اعلال
وقوع لفظ لا يستلزم التنويع المنفي هو التنويع ... فقد مسئلة المجاز خلف بالاتفاق
بين الائمة لكن اختلف في جهة الخلفية فهي عند ابي حنيفة في التكلم فيكفي صحة التركيب وهو الحق وفاقا
الحكم فانت ابنه لاكبر سنا يوجب العتق عنده لا عندهما وحاصل المسئلة الحقيقة اصل في الكلام
والراجح حتى لا يزاحم صحتها صحة المعنى المجازي فلا يصح حمل الكلام على المجاز ما دام يصح الحقيقة لا يصح
التكلم ارادة مع ارادة المعنى المجازي ... المانع عن الحقيقة ثم ابو يوسف ومحمد قالا ان الاصل
ان يثبت الكلام حكما من حيث انه حقيقة ثم يعدل عنه بمانع اليه من حيث انه مثبت للحكم من حيث
انه مجاز فالاصل الحقيقة المثبتة للحكم والمجاز خلف عنه وان شئت فقل ان الاثبات خلف
عن الاثبات وان شئت فقل ان ثبوت حكم خلف عن ثبوت حكم والمال واحد وقال ابو حنيفة
ان الاصالة والخلفية في التكلم بمعنى ان الاصل ان يكون الكلام الحقيقي فيقطع النظر عن مانع خارجي
صحيح للتكلم بحيث لا يعابه اهل ذلك اللغة فان صح حقيقة فيها والا فيحمل على المجاز فالتكلم بالمجاز خلف
عن التكلم بالحقيقة فالمجاز لا يعتمد صحة الاصل المقصود للحقيقة وامكانها بعد النهج فرايت اسدا في الحمام
لا يصح فلا يصح التجوز وما ذهب اليه ابو حنيفة هو الحق لان التجوز في الشرعيات على وفاق التجوز في
اللغويات ضرورة وليس بنظر فيهما الا الاثبات صحة فقولك رايت اسدا مجاز لغة وكذا رايت
جبلا الطبيع من البيت ورايت اسدا مستلحما لكن يصح فيه الاثبات حقيقة من حيث الاسدية
مع ان المجاز صحيح بلا شبهة فقول المولى لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني يوجب العتق
لان التكلم به صحيح فانه من حيث الاستدانة والخبرية صحيح لا يعابه العرب وان امتنع لمانع خارجي وهو انه
لا يصلح الاكبر ان يكون ابنا للاصغر فلذلك لو قطع النظر عن كونه اكبر لصح حقيقة ويحمل العامة على المجاز

الا اسناد الا يصح عندهما موجبا للعتق فيلغو اللفظ لان اثبات البنوة ح غير ممكن فلا يتفرع عليه المجاز وقال المصنف
بجمله المتين ان الخلفية في المجاز ليست كخلفية الكفارة عن الحنث فانها جائزة بخلاف خلفية المجاز فمعناها
في المجاز ان الكلام حقه ان يستعمل على الحقيقة فاذا لم يستقم لمانع انتقل الى المجاز فالخلفية سواء كانت
في الاثبات والتكلم لا يتفرع عليهما مسئلة ابني للاكبر والمرضية ان الحكم ان الاصل للتكلم انه من الضروريات
بخلاف مسئلة الحلف فان الكفارة جائز للحنث والخبر لا يتحقق الا فيما يصح الحنث الموجب للمعصية ولا معصية
في المحال والجواب ان الضرورة شاهدة بان المجاز انما يصار اليه اذا كان المجازي لا مخرج حقيقي
فان المجاز لا بد له من الحقيقة ولو تقديرا وهذا هو الخلفية غاية الامر ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله ذهبا الى ان الذي لا بد منه
للمجاز هو الحقيقة من حيث كونه مشتملا للحكم الحقيقي فان منع هو الحق يرجع للسائل الخلفية بالمعنى المذكور والكلام
في الفرع بعد تسليم الاصل وقد وضح ان الحق ما ذهب اليه ابو حنيفة رح فان الخلفية فيه لاجل ان الحقيقة
ولو تقديرية لا بد منها للمجاز والحقيقة التي لا بد منها له انما هو المعنى الذي ذهب اليه ابو حنيفة ولشهد به التتبع في
اللغات العربية فان قلت انهم قالوا في هذا ابني ان الحقيقة اذا تعذرت صير الى المجاز هو العتق
لانه طريق متعين ولذلك لا يحتاج الى النية مع ان له طريقا آخر من انه يجوز ان يراد بالبنوة الشفقة

اجاب بقوله ولو تقديم العتق على الشفقة لانه لازم لا يتخلف ولهذا لا يعتق في اخي الشيوعية في اخوة الاسلام
وحاصل الجواب ان العتق في المملوك لازم للبنوة والعطوفة قد لا تكون لازمة فعلاقة المجاز اقوى في العتق
فيحمل عليه بخلاف ما لو قال هذا اخي لان الاخوة في الاسلام شائعة وقال المصنف بجمله المتين ان الاظهر ان
يكون هذا البيت ولا يعتق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ اذا كان مجازا او كناية عن ان
فالتعويل فيه على قصد المتكلم فان الشرع الشريف لم يلتفت ههنا الى ان كل ما يصلح للاعتاق يكون معتقا بل
انما هدانا في الصريح ودعوى انه صريح فيه غير موضح فانه مما لا دليل عليه ووجدت اللزوم ضعيف فان
العطوفة ايضا لازمة عرفية ولهذا اشتهر ان عطوفا في زيد ابوك عطوفا حال مؤكدة واللزوم العرفي كما

البوفي مجاز ام ذلك الاحتمال بل هو اولى فان مجازية التجوز على العرف ثم انه يجوز ان لا يعتبره البتة
العشق بل بنسبة الطف مع ان غير المسلم فان قلت يلزم اللغو قلنا انهم يقولون اكثر الالفاظ و
اذ لا دليل متعين في الاضافة في الالفاظ وقد جنب الفا بوجه آخر كل ذلك مما لا يغني من جوع ولا بس لنا ان
الانتقال من المعنى وهو يعتمد صحة الكلام لا الحكم وتحريره على ما في الكشف ان التغير الذي هو من لوازم
المجاز للعبارة دون الحكم يعني ان اللفظ ان ثبت على موضوعه فهو حقيقة وان انتقل الى غيره يتغير ذلك
اللفظ ويصير مجازا واما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير كما ذكر فعلم ان الخلفية في التكلم دون الحكم وما اعترض
عليه الشيخ الهداد بان للخصم ان يقول نعم ان التغير من لوازم اللفظ ولكن لا يلزم منه الا ان اللفظ
مجاز وهما لا ينكران ذلك وغايته ما لزم منه ان العبارة خلف وهذا ايضا غير منكر وانما النزاع في جهة الخلفية
ولكن العبارة ليست خلفا بنفسها والا لزم خلفية الشيء لنفسه فلا بد من اعتبار الجهتين يكون اللفظ باعتبار
احدهما خلفا وباعتبار الاخرى اصلا بان يكون اللفظ مرادا به هذا المعنى اصلا ثم مرادا به ذلك المعنى
او يكون هذا اللفظ باعتبار اتيانه المعنى الحقيقي خلفا عن نفسه باتيانه المعنى المجازي بل هذا اولى لانه المقصود
لكن يحتج ثم يفصل كما هو دابه وقال المحقق لحل المتين ان الحاصل ان التغير الذي هو من لوازم المجاز
انما هو ان ينتقل الذهن من معنى اصلي الى مجازي وهذا التغير للفظ فانه مجاوزة الى غير موضوعه وهذا
هو القدر الضروري لصحة التجوز وهو لا يعتمد الا صحة التكلم فانه اذا صح سواء كان ممكنا او محالا ذاتا
او شرعا يمكن ان ينتقل منه الى المجازي بلا شبهة واذا كان هذا القدر مصححا ولا مانع بل ربما يوجد
مقتضى له صار المجاز وتفصيله قد مر فان معنى الخلفية ليس يعقل الا كون الحقيقة مما لا بد منه للمجاز ولو تقديرا
وليس ذلك الكون الا كون اللفظ بحيث ان جرد عن العوائق الخارجية ينتقل ثم بالمانع ينصرف الى المجاز
وهو الذي يقتضيه الفحص في المجازات العائقة فالتكلم هو الخلف في هذا ورد لما ذكره بوجه اسد فيحتج ثم قيل
ان قوله هذا ابني للاكبر سنا اقرار وكل اقرار مشتمل على النبوة فما هو ملاد له ولذلك استحق امو تمامه

لقوله فيصير امه ام ولد له قول وفيه نظر فانه لما كان اقراره بالنبوة فهو يظهر فرورة ان الاقرار المعنى المجازي

ولكن ان اقراره بالحرية من الاصل فكانه قيل هو حر من حين ملكه فهذا الاصل ليس امومة او لعلا

الاعتاق المنافي ليس من الدعوة بالولد ولذلك لو قال بان ما في بطن هذه الجارية حر لا يستلزم

ان يكون مستولدة وهو ظاهر وقال العتقم لحمله المبني ان المسئلة مع الاكبر سنا وفيه لا يعقل الام

فانه ليس محل الدعوة اصلا فان قلت لا يقتضي الاقرار الامومة وثبوت النسب والثاني ليظهر فالاول

هو الثابت لانه لا مانع عنه قلت ان الامومة فرع النسب ضرورة فانه يثبت اولا ثم تثبت

ليسري الى الام الامومة فاستحقاق العتق ولذلك لا تصير ام ولده في الدعوة في الحمل قوله

بعيده هذا ابني ليس باقرار الحرية بل هو انشاء للعتق فلا تصير امه ام ولد له والسر في التفرقة ان النبوة

انما هي سبب الحرية من الاصل فاذا اقر للعبد بالحرية من الاصل وليس يصلح الحرية من الاصل

ربطا بان يكون امه ام ولد له بخلاف الانشاء فان الاعتاق لا يستعقب الامومة ولا النبوة وفيه

ما فيه والحق ان عدم صيرورة الام ام الولد ظاهر على تقدير الانشاء فانه اعتاق والاعتاق

لا يقتضي الامومة بخلاف الاقرار بالنبوة فانه دعوة وهو يقتضي الامومة ويرد عليه ما قد مرّ

قال الشيخ ابن الهمام في التحرير موافقا لما في اصول شمس الائمة الاول وهو كونه اقرارا اصح لقوله

اي لقول محمد في كتاب الاكراه اذا اكره على هذا ابني بعيده لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة

الاقرار بالعتق لا يمنع انشاءه فان قلت ينبغي ان يحال لا يقصد المتكلم فقد ان الظاهر

الاخبار كما هو الاصل وهو الحقيقة اقول فيه نظر لان عدم عمل الاكراه ليس الا لان الكلام انشاء انه

عدم اعمال الاكراه لا ليل على انه انشاء بل لان المعنى المجازي ثبوته وعمله متوقف على النية لان

اللفظ في الاصل للحقيقة ولا يعدل عنها الى المجاز الا بالنية والاكراه محل فتور الارادة والقصد

فاذا كان هذا ابني مما اكره عليه لا نية فيه فلا يثبت حكمه والمراد بقوله فلا تثبت ما كان فان قلت

فان قلت فما بالهم يشترطون في الحكم بالتحقيق مع انه من فتور النية الصاحبة للقبول الا انه جعل اللفظ علة تامة له
فانه ح لا يثبت حكم موقوفا على النية فان السبب التام للحكم وهو اللفظ موجود فيتحقق مقتضاه والتحقيق
كما ستعرفه في مبحث الكناية والصريح قال المحقق في حاشية التلويح ان الافتقار الى النية ليس لان
الكلام مجاز بل مدار الافتقار اليها على الصراحة والكناية وقال شارح الوقاية انه صريح فلا يفتقر الى
النية لعدم احتمال الاكراه بل قطعا على انه انشاء لا اخبار بل هو الحاصل بحيث ان الصريح لا يفتقر الى
النية واذ هو صريح فلا يحتاج اليها فعدم العمل للاكراه لا لاخبارية الاخير فان سبب عدم العمل منحصر في الاخبارية
والافتقار الى النية واذ بطل الافتقار تعين الاخبارية نعم ان الكلام في انه صريح فيثبت النية والقضاء
ان القول بعيد قرينة واضحة على ان مثله مثل انت معتق في الاضطراب في كلامهم والاظهر انه ليس الى
تمام فان مقصوده ان اقواهم دل على الاخبارية فان قلت انه يصح ان يقال الله تعالى كان من مثال
بعت واشتريت ونحوه طالق وانت معتق اخبارات فكيف يصح القول بانه انشاء
مع ان الذي هو صريح في الانشاء اخبار فما هو جعل بالطريق الاولى قلت ان المقصود ان هذا ابني
تنزيلا انت معتق او سبيل الاخبار عن الاعتاق الواقع عنه في زمان القدم ويصح تحقق الانشائية
والاخبارية فيه بهما اي لا يسوغ في محمد على ان الحلفية في الحكم ان الحكم هو المقصود في الحلفية باعتباره اوله
والجواب منع انه مقصودية الحكم مسلم لكن لا نسلم ان المقصود تقتضي الحلفية فيبطل بعيد رجاما على الضوابط
العرفية فان الحلفية حقيقتها في هذا المقام ان الحقيقة مما لا بد لها للمجاز وهي الاصل في الاعتبار ان
صح والافتقار الى المجاز وهذا لا يقتضي الا ان يكون الحقيقة بحيث لو تكلم بها لا يمتنع لكن لفظ احتمالها لمانع
عقلا او شرعي وما نحن فيه كذلك فانه لو تكلم بهذا ابني حقيقة لا تعاقب عليهما وانما منع عنهما الاتحاد وهذا
من امارات المجاز وبالجملة فيما عليه المجازات موافقة الدالة في الاستعمالات بل على ان الاصالة
والحلفية باعتبار التكلم فقط ولا دخل فيه للحكم اصلا ولو سلم الفضل بشرط امكانه على تقدير الحقيقة وقد مر اقول ليس الحلفية

باعتبار الحكم اولى بل الصون عن اللغو اولى يعني انه لو اعتبرت الخلفية في الحكم لصار اللغو والصون عنه اولى
فان العاقل لا يأتي بالكلام للافادة لا للالغاء فان قلت ان الالغاء من الضروريات فانه لما ثبت
عندهما ان الخلفية في الحكم لزم منه الالغاء ولا ضير فيه كما في قوله جميعا فانه متى لا وارثه او انت مطلقة
على اسكان الطاء قوله الصون اولى قلنا انما لزم اولا اذا امكن وههنا غير ممكن قلت مقصود المصنف
الاستدلال بل التي قصده هو المنع على المقدمة القائلة ان الخلفية باعتبار الحكم اولى لانه المقصود المستند ان
فيه الالغاء والاحتراز عنه ممكن فينبغي ان يحترز عنه فافهم فلهما انه لو قال احد لاخر قد قطعت يدك او فقأت
عينيك وقد اخرجتهما صحيحين ينبغي ان يجب الارش فان الخلفية في التكلم ثابت والعمل بالحقيقة غير ممكن فيصار الى
المجاز وهو لزوم المال فان القطع سبب له مع ان الكل مجمعون على عدم وجوب المال والحاصل ان الخلفية في
التكلم او في الحكم والثالث على الصحيح الاول فانه لو وجب المال في الثاني الظن فالثاني متعين وهو المطلوب مع ان فيه
الالغاء والصون اولى اما المكي اجاب بقوله واما قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد لغا الاقرار بقوله قطعت
يدك وقد اخرجهما اي طب صحيحتين ولم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال فلان القطع ليس سببا للمال مطلقا قال صاحب
الكشف في شرح هذا الجواب ان القطع لا يوجب المال بل ارشا في حال قيام اليد فانه لو ضرب فذهب نور العين وبقيت
الاذن ثم برأت وعاد نورها او قلع سنا فنبتت لم يلزم الجاني شيء فثبت ان الجناية وان تحققت
لا توجب ارشا حال عدم اثرها في المجني عليه ولذا كان الكلام المستقيم كناية عنه فعلى هذا اندفع النقض وقال المعتصم
بحبله المتين ان المقام يستشكل بان البنوة ليست الا سببا للحرية وكذا الاقرار في المملوك فانه لو اقر للاكبر او
لمولود الذي لا يكون سببا للحرية الاصلية والحرية الطارئة فان البنوة نفسها ليست بعلة فيه والاقرار انما
صار سببا لانه دال على ثبوت البنوة وهي مقتضية الحرية وههنا لا ثبوت للبنوة اصلا بل السببية انما هي
ببنوة غلام صالح لان يكون ولدا لان يكون ام ولد او حرة منكوحة له او مجهول النسب فكذلك المال في القطع
فانه وان لم يكن سببا مطلقا لكنه سبب مقتضي لوجوب المال اذا تحقق وقد قالوا ان السببية في البنوة في الجملة كافية

في الجملة كافية للتجويز فعدم الكفاءة في القطع ظلم والحق انه اورد دليلا على اثبات الحقيقة في الحكم كما هو مذهبهما
اذ البطال الحلف في التكلم كما هو مذهب ابي حنيفة فالجواب صحيح لان كسب القطع الملجئ للارش
وهي انما تثبت اذا كان متحققا في الواقع واذا لم يكن صحيحين فلا تحقق في الواقع فلا تستقيم فان قلت ان
المال المطلق الفاسد ثبت عنه الاتحاد مع الخاص قلت نفيد الانهدام من لفظ القطع وجوب ابطال المال مطلقا
ولعل ظاهر عند التحقيق وان اورد على ابطال الفرع القائل بحرية العبد في هذا المبني بالالكيسانيا جاحد ان
السبب من مواقيد واحد فما باله اوجب الحرية ولم يوجب ابطال المال فيرد عليه ما مر الا ان نفي ان ارادة التجريد
من النبوة مما يتحاور في لغو فهو محال بحيث يفهم بالكلية بخلاف ايجاب المال من القطع وفيه انه
ان لا نعت النية بوضعها قلت في الافعية اشكال فان الاحتمالات الاخر قائمة وقد ان غاية هذا
الكلام ان الفرع المذكور مما يشكل عنه وليس يلزم منه ان يكون الملازمة القائمة ان الحرية
ان تثبت ثبت المال صحيحة فيفتح فأنه فتدبر واورد عليهما بانهما جوزا النكاح بالهبة في الحرة مع ان
المنفي الحقيقي غير ممكن فان هبة الحرة غير جائزة ولا فرق على شيخهما الا انه انما القول بالحلف في التكلم وهو ما ثبت
اشار المصنف اليه مع جوابه بقوله واما اتفاقهما اي اتفاق ابي يوسف ومحمد رحمهما الله على انعقاد النكاح بالهبة في
الحرة ولا يتصور المنفي الحقيقي فلانهما لم يشترطاه اي لم يشترطا امكان المنفي الحقيقي الا عقلا اي الا امكانا
من حيث العقل وامكانه ثابت فان العقل لا يابى عن تملك الحرة كيف وقع مع الكفر تملكا فكيف لا مع
الايمان كيف لا يكون ممكنا عقلا وقد وقع في شريعة يعقوب عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام واله
الطيبين فان قلت ان يعقوب عليه وعلى نبينا السلام والصلوة واله الامجاد لم يكن مرسلا فلا
يكون له شريعة قلت سلم ذلك ان يعقوب عليه وعلى نبينا الصلوة واله الامجاد انه المتولي بالشريعة بل
انه متشرع بشريعة سواء كانت ثابتة من قبل كجده ابراهيم خليل الله عليه وعلى نبينا الصلوة واله
الطيبين او لم يكن كذلك وبهذا المعنى متحقق قطعا وكيف لا يكون الامكان ثابتا عقلا مع انه كان واقعا

في قول الامام كذا قيل وقال المعتمد يحمل الشيء هو الاجود وما قيل في هذا المقام يندفع به ما اورده صاحب
الكشف على هذا الجواب اما الاجودية فلانه قيل في الكشف انه يرد عليهما ان حكم المعنى الحقيقي غير معقول لان
تملك الحر غير صحيح قلت الجواب ان الامكان ولو عقلا كاف وهو متحقق فيما نحن فيه عقلا وشرعا لثبوته في شريعة
الخليل صلى الله عليه وعلى نبينا وآله اجمعين قال تعالى قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه ويرد عليه ان
التملك من حيث العقوبة جزاء للسرقة فلا يدل على تحققه بالهبة مع ان المعنى الحقيقي هو الهبة لا التملك مطلقا
وثبوته لم يثبت بقوله تعالى في شريعة يعقوب عليه وعلى نبينا الصلوة وآله اجمعين واما المصنف فلا يرد
عليه شيء فانه استند للامكان بوقوع التملك في شريعة يعقوب عليه وعلى نبينا الصلوة وآله اجمعين
واذا كان التملك واقعا فالتملك بالهبة ممكن فيثبت المطلوب واما الاندفاع فوجهه ان صاحب الكشف اورد
على هذا الجواب بانه بعد ما تحقق الاستحالة في شريعتنا القديمة لا تصور لانعقاده سببا للحكم الاصلي كما لو ثبت عقلا
الا ترى ان نكاح المحارم لما نسخ لم ينعقد سببا للحل حتى لم يصر شبهة في سقوط الحد عنده مع قيام المحلية في حق
الاجنبية فههنا اولى الا ان نكاح المحارم بالكلية وهذا مندفع لان الانتساخ لا يستلزم الامكان العقلي
الشرعي ويرد من حيث الحلية على قطع الامكان والتصور بنوع الامكان امكانا شرعيا والامر فيه واما عدم نكاح المحارم
فلان الحد انما سقط بالزنا وهو متحقق في الخلوة بالاجنبية اي غير المنكوحة والمحارم كذلك فلا يكون سببا لانعقاد
الحكم واما النكاح بالهبة فلم يبطل الحكم بالهبة فقيل انما ساط الحل بالنكاح بلفظ الهبة والعلاقة ثابتة وشرط
المجاز متحقق فيه فلا مانع واما عدم سقوط الحد فلان الشبهة في المحل انما تعتبر اذا كان صالحا بوجه بعدد كما هو الا
مثلا فافهم وبهذا ظهر انه يبعد كل البعد ان يحمل كلام صاحب الكشف السابق على محاذاة ما في الكتاب
مسئلة في المجاز عموم كالحقيقة يعني ان المجاز الذي يقبل العموم كما اذا كان مع اللام في غير موضع العهد او
مصدر الكلمة العموم او كان دليل آخر لكونه مما استثني منه فهو عام ولا يمنع المجازية العموم ولا العموم ينافي
المجازية وحاله حال الحقيقة في قبول العموم بوجود المقتضي وهو كلمة الاستغراق وعدم المانع بل الضرورة شاهدة

بل الضرورة شاهدة بان اداة العموم انما يدل على عموم معنى مدخوله سواء كان مجازا او حقيقيا والمانع الذي
يتخيل العقل الا التجوز ولا مانع له ضرورة فقوله صلى الله عليه وعلى آله اجمعين ولا الصاع بالصاعين
يعم المكيلات كلها فيجري حرمة الربوا في نحو الجص مما لا يكون من جنس الطعام والنقديات كما زعم
الشافعي ان الربوا انما حرمته فيما يكون من النقديات او المطعومات واصل الحديث على ما روي
في الكشف عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم قال
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الربوا وفي بعض الروايات الارماء والمعنى
واحد فانهما الزيادة والصاع في اصل اللغة اناء والمعد لكيل الحبوب ونحوها وليس بمراد في الحديث البتة
بل ما يسعه بالقرينة فالمعنى والله اعلم بمراده ورسوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا تبيعوا
ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان من الصاعيات اي من المكيلات فان هذا ربوا وهو حرام واذا المجاز تقبل
العموم ولا مانع اذا فيعم بمنطوقه كل شيء يكال به كالجص مثلا والمنقول عن بعض الشافعية انه لا عموم
للمجاز وفيه اشارة لطيفة الى ضعف ما اشتهر من نسبة الخلاف الى الشافعي لانه اي المجاز ضروري
وكل ضروري لا يقبل العموم فالمجاز كذلك قلنا كون المجاز ضروريا ممنوع فانه قد كثر في كلام الله تعالى وفي غيره
من الكلام الفصيح بحيث لا يجري الاحصاء ولو سلم ان المجاز ضروري فالاستلزام ممنوع لانه لا دليل على
ان الضرورة تقتضي عدم العموم فان العموم قد ثبت بلا [illegible] والتفصيل ان يقال انه ان اراد
المستدل بضرورية المجاز انه انما يصح ارادته اذا اضطر المتكلم اليه بان لا يجد تعبيرا اخر وذلك بان لا يكون له حقيقة
مستعملة في ذلك المعنى او كانت ولكنه لم يجدها فالصغرى ممنوعة البتة وهذا ظاهر البطلان فان المجاز كثير وقوعه
ممن لا يضطر اليه بحيث لا يحيط الاحصاء والعد ولئن سلم فلا ملائمة بينه وبين عدم العموم فان الضروريات
ترجع الى ارادة العموم ايضا وان اراد ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز انما هو خلف فلا يعدل اليه الا بقدر
الضرورة اي القدر الاشياع فان الضرورة تتقدر بقدرها فالصغرى حقة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

والمقدر انما هو حرمة البيت فان العموم انما يصار اليه بدلالة الضرورة مؤدية الى العموم قوله يتقدر بقدرها فلا
حتى لكن القدر الذي يقدر به انما هو العموم وهو وجود المقتضي ومعنى عبارة المص على هذا التقدير ان الضرورة
بحسب الظاهر يفهم منها العجز فيمنع اولا انه يحتمل تأويلا فسلم على احتمالها التأويل لكن يمنع استلزامه عدم العموم
وقال الشيخ ابن الهمام في شرح البزدوي قلت لكنهم ذكروا العموم في المجاز اذا امكن حمله على الخصوص من
ولم يكن هناك ضرورة الى اعتبار دونه ان الخصوص من حيث امكن فهو الغالب على العموم وقال المقتضي
بحيلة المتن ان كان مبناه على ان الخصوص شائع فهو الاليق بالاعتبار فهو الحقيقة لو اراد
الكان مبناه ان المجاز التي به تأويل مذهبه لا يرجع الى طائل فانه لا دليل عليه يوجب قبل في
التلويح لم يعرف الخلاف من احد في صحة عموم المجاز وكيف يتوجه الخلاف والنزاع في صحة جاءني
الاسود الرماة الا زيدا يعني ان الاسود مجاز عن الشجعان بدليل توصيفه بالرمي وهو عام البتة
لانه مما استثني عنه والمستثنى منه عام البتة وهذا المثال وامثاله صحيح عند الكل فلا يعقل الخلاف
وهذا كلام حسن لكن هذا كله شهادة على النفي وبعد ما نقل المهرة لم ينقلوا انه مذهب رجال وسند انهم
وتوفقاتهم وليس الواقع اثر منهما فافهم مسألة لا يجوز الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز في مقصودين
بالحكم الواقع في الكلام الوارد فيه اللفظ المستعمل فيهما بمعنى انه ان كان وقع محكوما عليه فيكون المعنى
الحقيقي محكوما عليه مقصودا وكذا يكون المعنى المجازي وان وقع مفعولا به يكون مفعولا به كلا المعنيين
بحيث يكون كل مقصودا بالمفعولية لا بان احدهما توطئة للآخر والجمهور على امتناعه وعلى هذا المنع
لا يتم لاي وروده من ان الجمع واقع في محاوراتهم الجارية بالكثرة فهم ممنوع وذلك في صورة الكناية فانه
مستعمل فيهما وجه الاندفاع ان المعنى الثاني فيها مقصود بالذات واما المعنى الاول الذي هو الكناية
عنه فهو غير مقصود وانما اورد ليكون وسيلة المعنى الثاني ومثل الاول مثل المبدل منه ومثل الثاني مثل البدل
فانه ظاهر انه لم يقصد بقولهم زيد طويل النجاد الا طويل القامة ولذلك يصح فيمن لا نجاد له طويل ولا قصير

والقصر بما صرح به الكشف وقال انه اشار اليه المص اجمالا بقوله بخلاف الكناية واجاز الشافعي الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي الا ان لا يمكن الجمع وعدم الامكان بوجهين الاول ان يكون مفضيا الى
اجتماع الضدين كافعل امرا للايجاب والتهديد والثاني ان يكون الجمع في نفسه ممكنا لكن منع عنه القرينة
وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي يصح الجمع عقلا لا لغة ونقل العبد المعتصم بحبل الله المتين انه
مذهب الجمهور منا لكنهم اهملوا التفصيل وهو قد فصل وفصل في غير المفرد وغير المفرد من المثنى والجمع فيصح
لغة فيصح عقلا ايضا مثل القلم احد اللسانين والخال احد الابوين فان مثل هذا التركيب صحيح
شايع في اللغة مع ان فيه الجمع فان اللسان معناه الحقيقي الجارحة المخصوصة وقد اريد به معناه
المجازي القلم لجامع انه المبين كما ان الجارحة مبينة وكذا الاب وفيه انه لا يجوز ان يكون
من قبيل عموم المجاز بان يكون المراد باللسان المبين وبالاب المربي فلا يكون من محل النزاع وقد
اشار اليه المص في الحاشية واورد عليها اخر من ان التثنية ذكر المفرد مرتين ولا نزاع فيه
وقال المعتصم بحبل الله المتين ان التثنية لفظ مفرد وهو مناط الدلالة فقد وقع الالتزام لان المفرد
دال على معنيين وتلك الدلالة مقصودة وفيه مطلوب المستدل وان قال ان افادة التثنية موقوف على
الحمل المفرد مرتين كما لو ذكر مكررا فالدلالة في الاطلاق يرد عليه ان الدلالة الاجمالية دلالة واحدة بالنظر الى
الاطلاق ولئن سلم فنقول ان احسن لتصوير معنى التثنية بعد ان معنى واحد اثنين كالرجلين من دون
التعلق فتامل والتعميم في المعاني المجازية بان يكون المعاني المجازية مراده من لفظ اطلاق واحد
ادى بطلوع السعود وقيل على هذا الخلاف فالجمهور على انه غير جائز وعند الشافعي يجوز وعند الامام حجة الاسلام
يجوز عقلا وعند البعض التفصيل وقيل الخلاف فيه مبنيه كالخلاف في جواز عموم المجاز فالامام في
المستصفى من انه لو جاز لجاز اتفاقات اهل اللغة بين المعنيين والله اعلم وقد مر ماله وما عليه فلا حاجة
الى الاعادة ويرد هنا انه يجوز في التثنية انه ذكر مرتين ويلزم عليه هذا التجويز في المفرد فان اجيب بانه

يكن الاتفاق على لفظ واحد فيجاب بمثله فيما نحن بصدده ولنا ايضا انه لو جاز الجمع لزم كونه حقيقة و
مجازا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه وضع له
وقد تحقق والمجاز لفظ مستعمل في غيره وقد تحقق ايضا وهو المعنى بالملازمة واما بطلان التالي
فلانه قد اتفق على منعه فانه حصر اهل اللغة في الحقيقة والمجاز حصر الانفصال الحقيقي كالثوب ملك او
عارية او لا شيء منهما او احدهما وكلاهما باطل والتفصيل ان ثمة ان اللفظ الجامع اما حقيقة
ومجاز فيهما او ليس كحقيقة ولا مجاز او حقيقة فقط او مجاز فقط والكل باطل اما الاول فللاتفاق على
ان اللفظ لا يكون حقيقة ومجازا او مثل الثوب فانه لا يلبس عارية وملكا وفيه اشارة الى ضعف ما
اشتهر انه يمتنع الاجتماع فان الحقيقة المستقر على موضوعه والمجاز المتجاوز كالثوب فان الملك المستقر
في محله والعارية مستعارة من غيره ووجه الاشارة ان حديث الثوب لا يلائم هذا
المقام من حيث التمثيل للممتنع لغة بالممتنع عقلا او شرعا لا على وجه القياس فانه لا جامع فان فيه
التضاد فان الملك مقتضاه ان لا يكون للغير استبداد والعارية مقتضاها ان يكون للغير استبداد
ولا محذور فيما نحن فيه فان العقل لم يقتض من ان يكون حقيقة ومجازا لكن اهل اللغة منعوه ولكن يرد عليه
ان ثمة المانع ينكر الاتفاق كيف وقد نقل التجويز عن البعض الا ان يقال انه لا يعتد بالتجويز فان المخالف شرذمة قليلة
مع الجماهير لا تعتد بها واما بطلان الثاني فلانهم اتفقوا على ان كل لفظ فهو حقيقة او مجاز والبطلان الثالث
والرابع فلانه يقتضي الترجيح من غير مرجح فان جهة الحقيقة والمجازية متحققة فنفي احدهما مع فعل الاخرى ترجيح
لاحد المتساويين من غير مرجح وحاصل الدليل ان المعتمد في امثال هذا المقام الاستقراء والنقل وقد
دل على الامتناع فان ائمة اللغة اذا اجتمعوا على انتفاء الحقيقة والمجازية او لا شيء منهما فيلزم اجماعهم على انه
لا يجمع الا ارادتان فافهم وقيل في التلويح لا نسلم انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او انه ترجيح لاحد المتساويين
من غير مرجح فانه للقائل ان يقول انه مجاز في المجموع ولا شبهة انه غير الموضوع له وقد استعمل فيه

وهذا استعمل فيه لكل المجاز الا انه استعمل في غير الموضوع له وقد صح لا لزوم اجتماع الحقيقة والمجاز
وقد صح العنا انه ترجح المجازية فلا ترجيح لاحد المتساويين من غير مرجح قلنا اللفظ مستعمل
الكل ومناط الحكم كل لا الكل المجموعي ففي الحقيقة ههنا استعمالان استعمال في معنى حقيقي واستعمال
في معنى مجازي فهذان الاستعمالان لا يخلو من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او احدهما حقيقة
والاخر مجاز او لا شيء منهما بحقيقة ومجاز والكل باطل الا الثالث فيلزم كون اللفظ حقيقة
ومجازا باعتبارين ولا دخل للمجموع نعم لو اريد ذلك فيكون مجازا ولا نزاع فيه وكذا لو اريد بطريق
عموم المجاز فانه لا نزاع فيه ايضا واليه اشار بقوله واما بطريق عموم المجاز فلا نزاع فالمعنى ان المجموع
بطريق عموم المجاز فان للمعنى المجازي قد يكون واحدا ويكون مناط الحكم من حيث انه مفهوم
واحد بحيث لا يحتاج الى الحكم بالذات ويكون جامعا للمعنى المجازي والحقيقي بان يكون
مفهوما كليا صادقا عليهما وقد حكم فيه على الكل فرع اذا قال هذا المال لموالي بعد موته وله الموالي
اي مواليه وله اسفلون اي موالي موالاة احص الموالي اي موالاة هم الاعلون بالوصية لهم دون مواليهم
اي دون موالي مواليهم اي الاسفلون فان اضافة الموالي الى الشخص حقيقة في موالاة الاسافل ويكون
المولى مولاه مجازا واذ لا جمع بينهما فلا يدخل الفريقان فاما ان لا يدخل جميعا وهو باطل فانه لا مانع ايضا
يلزم الالغاء من غير ضرورة واما ان يدخل الفريق الثاني فقط وهو المراد لان المعنى الحقيقي حيث
بالفريق الاول فالمال كله لهم الا ان يكون المولى واحدا فله النصف والباقي للورثة لان الاثنين فما فوقهما
جماعة في الوصية كما في الميراث قال المعتصم بحبل المتين هكذا قالوه والامر غير متين فانه ان اريد ان
الجمع المستعمل في باب الوصية فهو محمول على الاثنين فصاعدا واذا امتنع الحمل على حقيقة فهو ما
فوق الاثنين فهو ثم ما الدليل عليه ولو ورد في بيانه الا انه اخت الميراث من حيث ان كلا منهما
يجر ان الحكم بعد الموت فهذا هو وان شاكل الاجتماع في وصف لا يقتضي ان يكونا مشتركين في

ان يكون حالهما واحدة في الاستعمال غاية الامر ان لفظ الجمع في قوله فلان فالكفان لا حجة

فلام السدس محمول على الاثنين وهو لا يدل على ان يكون الالفاظ المستعمل في الوصية

كذلك مع انه لقائل ان يقول بان البحث في امتناع الجمع على الحقيقة فالكفان كونه

واحدا فهذا كما بحث على ان لا يصح حقيقة الجمع بحث الفاضل على ان لا يصح حقيقة التثنية فان الوحدة

منافية لها بل نقول ان الحالة تدل على انه اراد بالموالي جنس الموالي فينبغي ان يكون المال الموصى به كله او الثلث

فلم يرد الاعتراض عليهم بل قصد الاعتراف بعدم وصوله الكتاب ما اهمه واعلم فتامل وكذا الاشكال مع الحفدة

عنده وعندهما يدخلون مع الواحد فيهما لعموم المجاز وعلى مع الاثنين بالاتفاق يعني انه لو اوصى بثلث ماله

لابناء فلان فان كان ابناء فقط فظاهر والا فلو مع الحفدة لا يدخل الحفدة مع الواحد لعموم المجاز فان

بنيه ابناء ثم شاع في الاولاد سواء كانوا صلبيين اولا ولفظ فيهما بالتثنية يدل على ان الخلاف في مسئلة الموالي

الفاوان له ابنان مع الحفدة فالاتفاق انهم لا يدخلون والوجه قد مر في مسئلة الموالي هذا ما في الكتاب موافقا

للتحرير وفي الكشف اطلق القول وقال ان الوصية لبني فلان الحفدة ولعل مراده ما ذكره المصنف بتعيض

اولادهم يدخل حفدة المستامن مع بنيه في الامان لتعرض الشافعي على الوجه المفصل انه قال في السير الكبير اسناد

قال بالكفار امنونا على ابنائنا وهم ابناء وابناء ابناء فامن الامام على ابنائهم فالامان متناول للفريقين وفيه

جمع بين الحقيقة والمجاز فان حقيقة الاضافة في الابناء الصلبية فسئله مثل الوصية للابناء فكما لا يدخلون في

الوصية ينبغي ان لا يدخلوا في الامان والفرق بحكم ما اعتنى بالدخول الحفدة ان كان باعتبار ان الابناء

المضاف اريد بها الصلبية التي هي حقيقتها ثم اريد ابناء ابنائه التي هي الحفدة وهو مجازي لزم الجمع الممنوع سابقا

وهو ثم بل انما اريد بالابناء المضاف الصلبية فقط وانما دخل الاحفاد بالتبعية ومالكنه الا قوله الاحتياط في الحقن اي

حفظ الدم من الاهدار يقال حقنت دمه اي منعته اي ليسفك اوجب الدخول اي دخول الاحفاد تبعا لدخول

الابناء لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع في الاولاد نحو بنو هاشم فعلوا كذا اي اولاده وشرع في الجواب

هذا الجواب بناء على ما في الكشف ان الامان انما كان لان يدفع العقوبة المستحقة وقد صح في الحديث النبي
صلى الله عليه وسلم الامر بالدرء في الحدود بقدر الاستطاعة وليس هذا موضع بيانه وقد مر منه فيما قيل
وقيل الناس للكفر حد وعقوبة بالشبهة قال صلى الله عليه وسلم وعلى آله اجمعين فيجب الدرء فينبغي ان يندفع
بالشبهة كالحدود والآخر ان اسم الابناء من حيث الظاهر والاطلاق الشائع يورث شبهة في دخوله في الابناء
والشبهة دارئة للحد فيسري الامان بالذات والدلالة المطابقة الى الابناء ويسري منهم الى الاحفاد
وباعتبار الشبهة ينبغي حقن دمهم لو وجد شبهة فقد روي عن امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه ان رجلا
من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال ان جئتك قتلتك فاتاه فهو آمن يعني اذا لم يفهم قوله
ان جئتك او لم يسمع وهذا دليل واضح على ان الشبهة كافية في درء العقوبة وانما قال اذا لم يفهم الخ
لانه اذا سمع وفهم فهو جاء على قصد القتال فكيف يثبت الامان في حقه والحاصل انه اذا اشتبه على المؤمن
وقت الاستعمال ما يحمله الامان وقد ظن المستامن الكافر ان المؤمن آمنه فهو امان لانه لو لم يكن امانا لكان
غررا واغترارا وهو محرم في الشرع فان اعترض على هذا الجواب لزم ان يثبت الامان على الجدات والاجداد
اذا استامنوا على الاباء والامهات لان شبهة الاسم ثابتة قال تعالى حكاية عن بني يعقوب عليه وعلى نبينا
السلام الصلوة وعلى آله اجمعين نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسحق والخطاب ليعقوب مع ان ابراهيم
جده عليهم وعلى نبينا الصلوة وآله اجمعين اراد جوابه بقوله ودخول الاجداد والجدات في الاباء اي في الامان
اذا استامنوا على الاباء والامهات والامهات فيه مختلف ففي رواية يدخلون وهو كالاحفاد وفي رواية اخرى
لا يدخلون فعلى هذه الرواية اشكال وكلام المصنف ليس بواف بدفعه والذي نعنيه في اصول شمس الائمة ان الحقيقة
اذا ثبت مراده فاعتبار صورة الاسم في محل اخر انما يصح بطريق التبع والنوافل التي بالتبع فاما
الاجداد والجدات فلا يكونون تبعا لانهم الاصول بخلاف النوافل فانهم الفروع وقد بحث لان امانه بعد اماناته
باعتبار الخلوة وهم افرطوا عن الشبهة الثابتة باعتبار ترك الاسم في الاطلاق الشائع والحاصل ان دخول الاحفاد

ليس بمسلم فانه ليس بمعهود في اللغة بل لان الامان مستعمل فيهم وهو موجود في الاصول كذا حسب في الكشف فان ثبوت
الامان باعتبار الشبهة التي هو دليل ضعيف فيعمل به اذا لم يوجد معارض كما في جانب الابناء وفي صورة
الاجداد معارض فان جهة كون الجد بمعنى الاسم ان كانت توجب دخوله كونه اصلا مانعه فيسقط
اسمه وفيه ما فيه فان الدخول في الابناء ليس الا دفعا للمعرة الموجبة لتركه الاسم وهذا الاحاطة الشبهة في الحلقة
فانها لا دخل لها في الاحتياط بالمنع ولذا قال شمس الائمة ان هذا الفصل مشكل ثم انهم قالوا الامام الاصل
لو فتحوا الجدات قريب فان اشتراك الوضع يقتضي الاجمال ثم انه مقام الاحتياط وهو يقتضي الدخول
قال الشيخ ابن الهمام والحق ان هذا من مواضع الجمع عندنا لان الابناء والاباء جمع تعالى فانه يجوز الجمع بين الحقيقة
والمجاز في التثنية والجمع عندنا وهو ان لم يكن مذهب الجمهور لكنه رجح اختياره وتعقب بما بالحنث بقوله
الحالف راكبا ومنتقلا في حلفه لا يضع قدمه دار فلان كما لو دخل حافيا وحاصله انه حلف لا يضع قدمه
في دار فلان فدخل منتعلا او راكبا او حافيا ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز فان وضع القدم حقيقة في الدخول حافيا
فدخوله راكبا مجاز وقد اريد واريدت الحقيقة ايضا فان الدخول حافيا ايضا موجب للحنث وقد يجاب بان الحقيقة
لا الدخول مطلقا حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها وحاصلا انا لا نسلم ان الحنث بموجب
الجمع فانه يجوز ان يكون من قبيل عموم المجاز وهو الدخول مطلقا ولذا لا يحنث لو اضطجع خارج تلك الدار
ووضع القدمين فيها ولا شبهة في ان الدخول مطلقا شامل للدخول حافيا ومنتعلا وراكبا ولا دخول في
صورة الاضطجاع فان قلت ان الدخول المطلق معنى مجازي للوضع ولا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة
وهي غير متعذرة قلنا لا نسلم انه لا يصار اليه الا عند التعذر ان اريد به الاستحالة عقلا او عادة وان اريد به التعذر
باعتبار القرينة الصارفة فلا نسلم انها ليست بمتعذرة فان الحقيقة مهجورة الى الدخول المطلق وهو المتعذر فانه
سيجيء ان الحقيقة المهجورة لا تعارض المجاز بل هو الاولى فالهجر قرينة مانعة من ارادة الحقيقة قال
المعتصم بحبل المتين لي هنا بحث فانه نقل في الكشف عن المبسوط انه اذا نوى الدخول حافيا فدخل راكبا

فدخل الكُمّ لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة وفي المحيط انه اذا عنى به حقيقة الكلام
لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء كما انه يصدق ديانة فالاصح في الجواب ما في المشهور
ان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد الوضع فان الباعث على الحلف هو البغض و
ذلك انما يتادى بالحلف بالدخول وهذا ظاهر ولعل المصنف اراد بالهجر الهجر اعم من ان يكون بالقرينة في مقام مخصوص
كما فيما نحن فيه او يكون منقطعا عن الاصل وهو متحقق فيه لكن ح في الجواب اجمال وهو ليس بمرضي واعلم ان المتكلم
في مسئلة الاضطجاع فالمذكور في الكتاب رواية قاضيخان كما في الكشف انه لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث
في يمينه كذا في فتاوى قاضيخان ونقل الشيخ الهداد في شرح البزدوي عن الكافي في باب ما يكره في الصلوة اذا
حلف لا يدخل دار فلان فادخل رجليه فيها يحنث فان كان جميع اعضائه خارج الدار ولو ادخل جميع اعضائه
ورجلاه خارجها لا يحنث والصيد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه في خارجه كان صيد الحرم والا فلا وقال
المعتصم بحبل المتين الاظهر ما اورده قاضيخان ويمكن ان يجمع بينهما بان الوضع استعير للدخول والا فادنى قرينة
على انه اراد الدخول قصدا فحينئذ اضطجع فلا ارادة للدخول وان قام وادخل الرجل فالظاهر انه قاصد الدخول
فلعل مراد قاضيخان صورة لم تقصد الدخول ومراد الكافي صورة القصد فافهم والله اعلم بحقيقة الحال
ولو عين بانه لا يدخل دار سكناه اجارة في حلفه لا يدخل داره وحاصله ان المعنى الحقيقي للدار المضافة
ان يكون مملوكة له فمن حلف انه لا يدخل دار فلان فمعناه الحقيقي لا يدخل داره المملوكة فينبغي ان يحنث
بدخوله فيها فقط مع انه يحنث بدخوله في الدار المملوكة والمستاجرة والمستعارة والدخول في المستاجرة
والمستعارة مجاز فقد جمع بين الحقيقة والمجاز وحاصل الاضافة للاختصاص وهو يعم السكنى والملك
فيحنث بمملوكة غير مسكونة كما في قاضيخان خلافا للكرخي وحاصل الجواب على طبق ما مر من المنع على ان الحنث
بجنس الجمع فانه يجوز ان يكون من قبيل عموم المجاز فان المراد بالاضافة اضافة السكنى فكانه قال لا يدخل
دارا مسكونة له وهو يعم الدار المملوكة والدار المستاجرة والمستعارة هذا على طبق ما في الكشف وعبارة المص

مشعرة بان حقيقة الاضافة لمن له الملك فان الاضافة للاختصاص لكن ليس الاختصاص حتى يعم اطلاق المودع مثلا
بل الدار التي لها اختصاص بالفلان يحنث ان الناس صرف في السكنى وغيره وهو في الدار المسكونة وغيرها
فلو دخل في دار مملوكة له وهو لا يسكنها يحنث كما في فتاوى قاضيخان وقال شمس الائمة في اصوله انها
للاختصاص الخاص الذي هو السكنى فلا يحنث في غير داره الغير مسكونة وان كانت مملوكة له ثم الظاهر
انه من قبيل الحقيقة ليس من قبيل المجاز فانه قد نقل في الكشف انه يحنث سواء نوى او لم ينو قال وذكر في
فتاوى القاضي الامام فخر الدين والظهيرية فلو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها
باجارة يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة له ولم يسكن فيها يحنث ايضا فلا شبهة في ان المجاز
يفتقر الى النية الا ان يقال ان المجاز متعارف مهجور الحقيقة فهو صريح والصريح لا يفتقر الى النية وفيه ما فيه
والاظهر ان يقال ان المراد انه لم يوجد التعيين بل على تقدير النقض فقال اذا حلف لا يدخل دار فلان
ولم يعين دارا بعينها ولم يكن له نية والله اعلم ثم الباعث على المجاز حال المتكلم فان الغرض ليس الا من الدار
من حيث انه قابل لانها وان نفع فالاصح على ما في اصول شمس الائمة فان الدار المملوكة التي لا يسكنها الا بعد
الدخول فيها المراد فيه بل مقتضى الغرض مباينة الحالف من الفلان وهو بعدم الدخول في المسكونة الا ان
يقال ان الملك مقتضي للسكون فكانه داخلها ونقض بالحالف بعتق عبده في اضافته الى اليوم لقدوم فقدم
ليلا وحاصله ان اليوم حقيقة في البياض اي النهار ومجاز في الليل وهو ظاهر وقد قالوا انه ان قدم ليلا الحنث
وان قدم نهارا الحنث فقد اريد باليوم النهار والليل معا وهو جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي هذا اذا
لم يحضره نية شيء منهما وان نوى النهار فهو على النهار في القضاء والديانة وروي ابو يوسف مع انه
يصدق ديانة لا قضاء لان اليوم متى قرن بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت مطلقا للعرف الاستعمال
فكان النهار بمنزلة المعنى المجازي فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق في حالة القضاء وفي حقه تخفيف واجيب بان اليوم
شائع في مطلق الوقت وحاصله انه لم يحمل اليوم على النهار والليل حتى يكون جمعا بل اريد به مطلق الوقت الشامل لهما

قوله المبني على الضعيف

الشامل لهما من عموم المجاز وهو اولى من قبيل ارادة احد معنى المشترك فانه ظن بعض الاصحاب ان
اليوم مشترك بين البياض ومطلق الوقت والقرينة المعينة الشيوع في احدهما الذي هو الوقت عند
اقتران المظروف غير ممتد اي مما لا يمتد في الوقت بالقرب منه فيه اقول الحقيقة المستعملة عنده اي
عند ابي حنيفة اولى من المجاز المتعارف كما سيجيء عن قريب وهذا الايراد على التقرير الاول من الجواب وحاصله ان المجاز
اولى من الحقيقة اذا كانت الحقيقة مستعملة وبهذا الاعتبار فغاية الامر ان المجاز شائع والشيوع لا يرجح
المجاز بل هو مرجوح بعد فينبغي ان لا يعتق لو قدم ليلا وقرر الاعتراض الشيخ الهداد في شرح البزدوي بان
الحمل على المجاز لا يكون الا من قرينة صارفة عن الحقيقة مع انهم يحملوا عليه في المسألة المذكورة بمجرد الملازمة وهي
ان الفعل المظروف فيه لما كان غير ممتد فالملائم له مطلق الوقت فان غير الممتد لا يصلح ضرب المدة
مطلق الوقت ليس يصلح للمدة واجاب عنه اولا بان قيام القرينة الصارفة ليس بشرط لصحة المجاز
عند البعض وقال المتقدم بحله المبني انه مذهب ضعيف كما تقرر في محله فلا ينبغي ان يبتني المسألة
عليه كيف وصح قوي الاعتراض بان المسألة مبنية على الضعيف ضعيف وثانيا بانه لو سلم قلنا
ان منع اشتراطها عند من جعل اليوم مجازا عن الوقت وقال المتقدم بحله المبني ان الجاعل هو ابو حنيفة
واصحابه فلا ينبغي ان يحمل قولهم على المذهب الضعيف بل فيه اعتراف بضعف المسألة وثالثا بان شيوع
المجاز نزل المجاز منزلة الحقيقة فصار كالمشترك فيكفي فيه نحو من الرجحان وقال المتقدم بحله المبني انه يرد
على ما في الكتاب فيه بعد ولا يتضح الجواب الا اذا ادعي ان الحقيقة مهجورة عند اقتران المظروف الغير الممتد
كما يشهد به التحقيق في موارد الاستعمالات كما يدل عليه ما رواه ابو يوسف لكنه يخالفه ما اشتهر من انه
يصدق قضاء وديانة فلو كانت الحقيقة مهجورة لما صدق في القضاء لانه خلاف الظاهر وقال الامام خواهر
زاده وعلى ما رواه ابو يوسف انه بمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة بمنزلة المجاز فالدليل ان نوى انه للسواد فلا يختص بالبياض
كذا قال الشيخ ابن الهمام في التحرير وحاصله ان اليوم يستعمل استعمالا شائعا في الوقت عند دخول الكون شانه الاد

عكسه فهو الالتي باعتبار فان هذا الحلف الظاهر للسرور بالقدوم فلان وهذا غير مختص بالنهار بل نسبته الى النهار
والليل سواء وقال المحقق بعد المتن انه اصطلاح فى هذا المقام لكنه غير مطرد فانه ربما يحلف بنحو هذا الحلف
فيما لا سرور بالقدوم بل بقصد مجرد التعليق كسائر التعليقات مع ان المسئلة على ما علم انهم قالوا ان الوقوف باليوم
ان كان ممتدا فهو للبياض وان كان غير ممتد فهو لمطلق الوقت وبينوا الفرق ان الفعل اذا كان غير ممتد فلا يصلح
لضرب المدة فيكفيه مطلق الوقت فان الزمان الكبير لا يعتبر فيما هو بصدد لضرب المدة واذا كان ممتدا فهو الاصلح لضرب
المدة فالملائم له النهار والظاهر انهم جاءوا لو انسلاك وجه ترجيح احد المعنيين بان الامتداد وغيره من المرجحات فى
كلام البعض مشعر بان ارادة الوقت فى الممتد وارادة البياض فى غير الممتد غير صحيح وان الامتداد وعدمه مناف لما
لها وقت فيه ثم انه وقع فيه اضطراب فى بعض المسائل فى ان العبرة بامتداد المظروف العامل وعدمه وبعضها
دال على ان العبرة بامتداد المضاف اليه وعدمه وقال صاحب الكشف ان الحق هو الاول غايته ان الاعراض المظروف
قد يكون متفقا مع المضاف اليه فى الامتداد وعدمه فيتحد الجواب فاحال المشايخ فى بعضها بناء على ان
المظروف ممتد او غير ممتد وهذا هو التحقيق وبعضهم تسامحوا فاعتبروا امتداد المضاف اليه وعدمه فى الجواب مجازا
فانهم لو اعتبروا الامتداد العامل وعدمه كان الجواب على حاله فانظر والى المقصود والتفصيل فى هذا المقام فى
الكشف والله اعلم بحقيقة الحال وينتقض جامعا بان لله على صوم كذا بنية اليمين نذر ويمين حتى وجب القضاء
والكفارة بالتى لو نقض خلافا لابى يوسف وفى المسئلة تفصيل وهو الذى يليق بالكتاب وهو انه اذا قال لله على صوم رجب مثلا
ونوى اليمين والنذر فهو نذر ويمين حتى لو لم يصم تجب القضاء بمقتضى النذر والكفارة بمقتضى اليمين مع ان الصيغة
موضوعة للنذر وفى اليمين مجاز ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز وقال ابو يوسف انه نذر لا يمين والجواب ان تحريم المباح
لازم للنذر لما ان الايجاب شىء يقتضى تحريم ضده فاريد اليمين لازم موجب اللفظ لا به فلا استعمال فيهما فلا جمع
وحاصل الجواب ان النذر هو الايجاب على النفس لله تعالى واليمين هو التحريم فقصد انه معنا لجمع بين الحقيقة والمجاز عبارة عن
ان يطلق اللفظ ويراد به المعنيان بحيث يكون كل منهما متعلق الحكم مقصودا فان الايجاب للشىء وتحريم الضد فى باب الحكم

في باب الحكم فنقول ان النذر اذا هو ايجاب شئ فيلزمه تحريم ضده وقصد اليمين بهذا اللازم لا باللفظ الموضوع
للنذر فلا استعمال للفظ في النذر واليمين فلا جمع بينهما فيجري على مقتضى النذر من حيث الصيغة
ومقتضى اليمين من حيث الخارج ارادة بلازم موجب اللفظ فهذا هو الجواب الذي اختير في الكشف وفيه
نظر لان ارادة اليمين فرع ارادة اللازم ولا يتحقق الاخص بدون الاعم فيلزم الجمع هذا الاعتراض على الجواب
المذكور ارتضى به الشيخ ابن همام وحاصله ان اليمين ارادة تحريم يلزم بخلفه الكفارة وتحريم المباح
مطلقا اعم من ذلك فاذا قال لله علي صوم رجب فارادة اليمين الذي هو اخص من التحريم وهو
اللازم للنذر ملزوم ارادة التحريم والا لزم تحقق الخاص بدون العام واذا كان اليمين ملزوم ارادة
التحريم فقد لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي التحرير حرر اصل الجواب بان تحريم المباح يثبت مدلولا
التزاميا للمنصوص ثم اريد به اليمين الخ ثم اعترض عليه بان ثبوت المعنى الالتزامي غير ارادة
خطوره عند فهم ملزومه فحكم بانتفاء ارادته وهو ينافي ارادة اليمين التي هي ارادة التحريم على وجه
اخص منه هو مدلولا التزاميا لانه تحريم يلزم بخلفه الكفارة وعدم ارادة الاعم ينافيه ارادة الاخص اقول
ولا خفاء في ذلك الجواب لكن كيف وارادة اليمين باللازم الذي هو التحريم لا ينفي المجاز بمعنى
الملزوم بل لفظ اللازم انما ينفي كونه مجازا بالنسبة الى اللازم واما الملزوم فمجازيته بالنسبة الى
اللازم محال فان اللفظ انما هو لانتقال الى الملزوم فارادة التحريم ارادة عن الموضوع له فهو المعنى من
المجازية نعم لو كفى تصور التحريم لارادة اليمين من غير توسط اللفظ او كان اليمين مثل شراء القريب
تم الجواب ولكن ليس كذلك فلا يتم الجواب اما الاول فلانه لو نوى في النفس من معنى التحريم ولا
يثبت فليت اليمين لا يكون حالفا ولا يلزمه الوفاء وتعدد الكفارة اما الثاني فلان شأن شراء القريب
ان الحرية لازمة له بحيث لا ينفك عنه في الشرع كغسل بعض اجزاء الراس بغسل الوجه عقلا
فاذا تحقق الشراء تحقق العتق المنة سواء نوى به التحرير او لا ولو كان اليمين كذا لزم ان يثبت بلا نية

ولكن ليس كذلك فانه قد صرح في الكتب بان اليمين انما يثبت بالنية انفصل لا يبعد ان تحقق في تحرير الجواب ان الفهم لا يقتضي
الارادة والاستعمال فان الفهم اعم من الارادة الا ترى الى فهم البصر في العمى مع انه لا يقصد به والاعم
لا يقتضي الاخص فتعدد الفهم لا يستلزم تعدد ... اللازم من اللفظ ولو بواسطة القرينة جعل سببا فلا يلزم الاستعمال
في اليمين بل انما استعمل اللفظ في معناه كما هو النذر وهو الذي قصد به وقد فهم منه اللازم ولا يلزم الفنا
عدم توسط اللفظ فان اللازم فهم بواسطته بل صار اللفظ بعد انضمام النية مثل عتق القريب فانه فهم
قال المتصدي لتحرير المتن ان المقام محتاج الى تفصيل فنقول ان المسألة مفروضة فيما اذا نوى
النذر واليمين والحكم في الكفارة مبني على ارادة اليمين اذ على ان الارادة ملغاة وانما يثبت حكم اليمين باعتبار
انها من اللوازم للنذر غير منفكة عنه والنذر ذلك لتيسير اللغة المشهور بما قيل في ان النذر للصيغة واليمين بموجبه واليه
اشار بقوله او كان مثل شراء القريب وفيه ما عرفت من انه يلزم ان يثبت من غير توقف على النية
والواقع بخلافه فلا يندفع هذا الجواب فالاولى ان يقال الطريق الاول ان يكون اليمين مرادة بنفس
الصيغة كما ان النذر مراد كذلك فح لا مخلص عن لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو الذي يقتضيه تقرير
الشرح وما ذكروا من قبيل ابي يوسف [illegible] انتفاء اليمين لاجل لزوم الجمع والثاني ان يقصد بنفس الصيغة
التحريم وهو مناط الاستعمال ثم يراد منه اليمين وهو ايضا مناط الاستعمال وفيه ما عرفت من انه يلزم اجتماع
الحقيقة والمجاز فان النذر معنى حقيقي والتحريم مجازي فيلزم الجمع مع انه تطويل بلا طائل تحته والثالث ان
يكون النذر مرادا بالصيغة على طريق الاستعمال ثم ينتقل منه الى التحريم اللازم له ولا يريد ثم ينتقل منه الى
اليمين فهذان الانتقالان من المعنى فقط فمثله مثل ارادة معنى النار منهما ومنه الحرارة ومنها النضج للمجاور
فهذا من قبيل التجوز ومثله مثل الكناية لكن بتوسط معنيين فح يثبت حكم النذر من حيث ان صيغته لزومه وحكم
اليمين من حيث الكناية ولا يرد عليه ما اورد من ان ارادة اليمين فرع ارادة اللازم الخ فانه ان اريد ان اللازم
مما لا بد منه للارادة قلنا مسلم لكن لا نسلم انه بجوز حتى يلزم الاجتماع بين الحقيقة والمجاز فلا لازم ان يكون الكناية

الكناية من قبيل الاجتماع والتنزيل لما كما مر ولا نلزم ايضا ان ارادة اليمين باللازم لا ينفي المجازية الخ فان
اللازم ان اريد به صيغة النذر فلا نم انه لا ينفي المجازية فانه لم يرد اليمين من الصيغة اصلا ولا يرد ايضا
انه لو كفى تصور التحريم فان تصور التحريم غير كاف في اجزاء احكام اليمين بل قصد التحريم من لفظ الطريق
الكناية ثم بالكناية ارادة اليمين كما في قوله الاخر ان ونظيره والاضافة نعوان الكناية بهذا الطريق مما لم
يعهد ولو عهد فلا شبهة في ندرته مع انه تطويل بلا طائل فينبغي ان يكون نية اليمين فتامل والرابع
ان يكون الصيغة مستعملة في النذر ويفهم منه اللازم بدون الاستعمال والارادة ثم يتوجه الارادة
عليه وهذا ان وجد في الاستعمالات فله وجه ولا يرد عليه شيء مما ذكره وهو الذي قصده المصنف بقوله
اقول لا يبعد الخ والخامس ان يكون الصيغة مستعملة في النذر وبه يكنى عن اليمين وهذا كناية واقعة
بين المجازات وحاله حال طويل النجاد واليمين وان لم يكن لازما للنذر لكنها متصفة به لتصادق
اللوازم بحيث لم ينتقل منه اليه الا بعيد كما في صورة طول النجاد وعلى هذا الاعتبار اصلا وهو الاقرب
فان قلت ينبغي ان يحال الى ارادة المتكلم فانه يجوز ان يكون ناويا اليمين بالطريق الصريح فلا يثبت
الا حكم [illegible] ولم يظهر لهم ان يحكموا بان نيته في ذلك قلت ان صرح بانه اراد اليمين بتلك الصيغة مع النذر
فلا شبهة ان الحق مع ابي يوسف وان الحكم في هذه الصورة ابو حنيفة ايضا بانه يمين ويثبت له الحنث
فهو يرد عليه ما شاع من المشايخ لا عذر له وان لم يصرح فلا بد من ان يحمل كلامه على احد الوجوه وقد امكن الكل
على هذا ينبغي ان يكون يثبت حكم المعنى الاخر في كل صورة يمكن فيه هذا النحو كما في صورة الاحتمال الاول
فلا [illegible] على هذا استبعد لم توجد الرواية فيه وعندك لانكارها جامعة لما هو ممنوع وقال شارح الوقاية ان
النذر وان اريد به اعتبار الارادة مع انه يرد ان الحقيقة مطروحة من اليمين كما في طويل النجاد فان
طويل النجاد لم يتعلق به شيء مما يتعلق بالكلام فينبغي ان لا يتعلق به حكم اصلا والسادس ان يكون
نية اليمين من لوازم الصيغة كنية التجارة من الشراء من قبيل قصد العلل الغائية وهذا احسن فتامل

المسئول ان مثل هذه النية من اللفظ على المقتضى هما ولا يرد شيء لكن خلاف ابي يوسف
بالدليل الذي هو ليس نحو امولاو بعد كل البعد ان يكون المسئول مفروضا في تلك النية ويحكم
بانه من صور الجمع وكذا جعل النزاع لفظيا وانما تعقل النزاع بان يتنازع في حكمه في اليمين وهو او
مخلص مما ذكروه وانما يثبت حكم اليمين لكونها مرادة ولزم حكم النذر لانه موجب الصيغة وموجب
الصيغة لازم سواء اريد او لم يرد ولا يخفى ضعفه قال الشيخ ابن الهمام انه غلط اذ تحقق مع الارادة
وعدمها لا يستلزم عدم تحققها والا لزم التمنع في صورة وتكلم عليه الشيخ الهداد في شرح البزدوي
بالانفي فان اشتهيت فارجع اليه ثم ان ارادة النذر قد صدرت وهو حقيقي ووفاق القوانين
اللغوية وهو الاظهر فهم اهملت فيما الباعث ولم اهمل المجاز فان المثال واحد فتامل وقد
احصينا الاحتمالات كلها مع ان منها ما يمجه الطبع المستقيم فتدبر وقال شمس الائمة السرخسي
اريد اليمين بقوله لله واريد النذر بعلى اي فلا جمع فانه اريد المعنيان من لفظين وهو مسلم لكن
متنازع فيه ولا يخفى ما فيه اولا فلان اللام لم توضع للحلف والجواب انه لم يوجد الوضع بل التجوز
واما ثانيا فلان القسم لا بد له من جواب غير كلام النذر الخ ولا يصلح الجواب والجواب انه يقدر له
جواب مثل جملة النذر فكانه والله لاصومن رجب العموم واما ثالثا فلانه بعيد في الجواب لانه
فانها قد يستعمل فيه البتة ولا يخفى ان الاجوبة السابقة واما رابعا فلانه لا يجري في صور اخر مثل
على ان اصوم او نذرت ان اصوم مع ان ابا حنيفة ومحمد القولان بالنذر واليمين اذا نواهما
وليظهر بهذا ان ايراد النقض بتلك الصورة اتفاقي والمقصود انه ينتقض بصورة اريد بالصيغة العقد النذر
واليمين واما خامسا فلانهم قالوا انه لو نوى ان لا يقعد لا يكون نذرا وعلى ما قاله شمس الائمة لا يكون
الا مثل انت طالق ونوى ان لا يكون طلاقا ووجهه ان القسم لله وجوابه محذوف وهو على ان
اصوم محض خبر وقد تقرر ان مسئلة الطلاق طلاق ونيته عدم الطلاق لغو فما الفرق مسئلة الحقيقة

الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده تحرير مسئلة مبنية على تفسير معنى التعارف فيفسر تارة
بالتفاهم وعليه مشايخ العراق وقد يفسر بالتعامل وعليه مشايخ بلخ وقد يظن ان الاول قول ابي حنيفة
والثاني قولهما والاظهر على ما في الكشف ان المراد بالتعارف غلبة الاستعمال والاسبقية الى فهمها
بالنسبة الى المعنى الحقيقي واذ الاسبقية والاكثرية استعمالا متلازمان فتارة يفسر بالغلبة وتارة بالاسبقية
فرجع حاصل المسئلة الى ان المجاز الاكثر من الحقيقة استعمالا اولى عند ابي يوسف ومحمد وعليه الجمهور
وعند ابي حنيفة رحمه الله فان الحقيقة المستعملة اولى ولا نزاع في المسئلة فيما اذا الاستعمال في جانب
الحقيقة والتعارف في جانب المجاز للاتفاق على ان الحقيقة ان كانت مهجورة فبالاتفاق على
ان المجاز اولى وايضا ان الحقيقة ان كانت مستعملة ولم يكن المجاز متعارفا فهي اولى عند الكل
واعترض الشيخ ابن همام بان العام المخصوص بالبعض مجاز مع ان العرف العملي والقولي مخصص
عند العلماء الثلثة فالمجاز المتعارف قدح بهذا الاولوية عندهم جميعا واجاب عنه المصنف في الحاشية بان
العام بعد التخصيص حقيقة عند الفقهاء جماهيرهم واشار المصنف الى حجة ابي حنيفة فقال عملا بالاصل يعني ان
الاصل الحقيقة واذا امكن الاصل فلا يصار الى غير الاصل ولذلك تراهم رحمهم الله يتحملون الى الاشتراك وعندهما
بالعكس للتبادر يعني ان المتبادر المعنى المجازي فان الاكثر هو المتبادر فهو الراجح وقولهما اظهر فان الاولوية
انما هي باعتبار استعمالاتهم المحاورية كثيرا واذا المجاز قد كثر استعماله فهو الاليق بالاعتبار ولذلك تراهم
يفهمونه ابتداء ويظنون انه مراد المتكلم واما الاصالة فلا تعارضه فان معنى الاصالة ان الحقيقة ارجح ما لم
يدل دليل على المجاز والشيوع من اوضح الدلائل فان قلت ان المجاز لا يصح الا اذا تعذرت الحقيقة
والمسئلة مفروضة فيما لا تعذر للحقيقة فينبغي ان يكون الحقيقة اولى دون ان يكون المجاز اولى
قلت ان اريد التعذر من حيث لفظها فلا نسلم وان اريد من حيث ارادة المتكلم فمسلم وما نحن فيه
كذلك فان الاكثرية استعمالا دليل على ان استعمال المتكلم كذلك فان الاستعمال من اوضح الدلائل المتعلقة

والمتبادر

المفيدة الظن ولو وقعت المسائل الفقهية زمانا ورجحته لهذا المجاز كتصرفهم الدراهم الى غالب النقد وكتعميم العام
فلا مجاز على الحقيقة وان يكون الفقهاء يومنون به كيف وقد عرفت ان الشرور ونحوه مما رجح المجاز مع
ان الحقيقة مستعملة قال صاحب الكشف ان لا ترجيح بزيادة العلل من جنسها قلت ليس كذلك
بل مثله مثل التواتر فان الاحاد لا تفيد العلم والاجماع تفيده [illegible] لم وقيل ان الحقيقة المستعملة
والمجاز المتعارف لسا وبالان الاصالة مرجحة للحقيقة والتبادر مرجح للمجاز فتعارضا فتساقطا ودفعه ما عرفت اقول
ينبغي ان يكون النزاع فيما لم يكن مبناه على العرف كالايمان ولهذا افتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا ياكل
لحما باكل لحم ادمي اذا كان الحالف مسلما يعني ان الايمان المستعملة مبنية على العرف عندنا الا ان عرض
الحالف ما هو المتعارف فيتقيد بوضعه الا يرى ان من حلف لا يستضيء بالسراج فاستضاء بالشمس لا يحنث
وان سمي في القرآن الشمس سراجا كذا ذكره في شرح الهداية الكفاية ومقصوده يجري الاستفادة [illegible]
ذلك حيث نعم ان الايمان مبنية على معان بحكم القرآن ومنها الغالب ان حلف لا ياكل لحما فاكل لحم خنزير
او لحم انسان حنث لانه لحم حقيقة والصحيح انه لا يحنث لان الاكل ليس بمتعارف ومبنى الايمان على العرف و
ذكر الزاهد العتابي انه لا يحنث وعليه الفتوى وميل [illegible] الكلام على ان الحقيقة مرجوحة فيما يتعامل بالمجاز عند ابي حنيفة
فينبغي ان يكون النزاع فيما سواه وقيد المسلم الحالف بالاسلام لان اكل لحم الخنزير متعارف الكافر وما اكل لحم
الادمي فالظاهر انه ليس بمتعارف اصلا فينبغي ان المسلم والكافر فيه سيان وقال المعتمد بحمل المثنى ان التعامل
افنا مرجح للمجاز فالتعارف بالطريق الاولى فلو فرض النزاع فيما سواه كما في الكتاب يلزم الترجيح [illegible]
فالاظهر قولهما ثم ان التخصيص لملائمة التورث ففي المقام نقاش فسر لا يشرب من الفرات بلا ياكل الحنطة
ولابد ان يصرف عنده الى الكرع وعينها وعندهما الى مائه اشترا وما يتجدد منها وحاصله ان لا يشرب من الفرات
حقيقة الشرب منه بالكرع اي الشرب بالفم في الصحاح كرع كرعا اذا تناوله بفمه من موضعه من غير ان
الشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع يكرع كرعا بفتح العين في الماضي وكسرها في المضارع وفي الاساس

وفي الاسباب لو كرع في الماء او اخذ الماء بيده او باناء فقد لم يشرب منها الاصل في الرواية لانها لا تكون ولم يشرب الا ما دخل
الكاريز منها فقد تم قبل الا ان كرع في الماء واذا شرب لغة جامع من ام لم يحنث والاغتراف الشرب
بالكف على ما في الصحاح بالغين المعجمة والراء المهملة والفاء وهو بمعنى مجازي له عنده واذا الحقيقة مستعملة
فمجاز عليه فيحنث ان الشرب بالكرع ولا يحنث ان اغترف وعندهما او المجاز متعارف وان الحقيقة
ولكانت مستعملة فالحكم يحمل على الاغتراف وكذلك حقيقة اكل الحنطة اكلها بعينها بالمضغ ومعناه المجازي
اكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه واذا هي مستعملة غالبا على المجاز ولان كان متعارفا فيحنث ان اكلها بعينها
ولا يحنث ان اكل الخبز وعندهما ان المجاز المتعارف حاكم على الحقيقة ولكانت مستعملة على اكل ما يتخذ
منها قال ولا نية لانه ان اقترنت به النية فعلى ما نوى وفي الكشف فان نوى ان يأكلها حبا
فهي كما نوى حتى لو اكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابي حنيفة فظاهر والمعنى عندهما فلانه
نوى حقيقة الكلام فيصح نيته وقال المعتصم بحبل المتين ينبغي ان لا يصدق في القضاء لانه نوى
خلاف الظاهر وفيه تخفيف الا ان نقول ان اليمين لا يدخل تحت الحكم لانه لا مطالب وان نوى ان لا ياكل
ما يتخذ منها صحت نيته الفاحشة لا يحنث بالكل عنها لانه نوى محتمل كلامه انتهى فان قلت ان القيد
النية ينبغي ان لا يثبت له حكم قلت ان اليمين مما لا بد له فلا بد من الوقوع فلا بد من الحمل على اقرب
المحامل واما مسألة الاغتراف فقال في الكشف لو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى
المجاز وفيه تخفيف من وجه كذا ذكره القاضي الامام الموفق وقال المعتصم بحبل المتين ان الظاهر من
عبارة الكتاب ان الخلاف مذهبهما صرف اليمين على الاغتراف واكل ما يتخذ منها وهنا غير مشهور عنهما
قال صاحب الكشف وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في
العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد به ما ينسب اليه فمجاز الكلام لكونه
متعارفا للحقيقة بعموم ولا اخذ بالاداة لا تقطع ... الا نسبة لا ... ايهام ... الانهار ... مساك الملا فيحنث

بالاشتراك والكرع جمعا بعموم المجاز وهكذا قال في فصل الحنطة ويمكن تأويل عبارته فافهم وبعضهم فرق بين حنطة
معينة وغير معينة وفي الكشف وأشار الشيخ الإمام خواهر زاده في شرح ايمان الاصل الى ان قول
ابي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بتعارف المجاز ولكنه خالف في هذه الحقيقة لانه قال التعارف في
حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها ولذا لم يوجد التعارف في المعينة لا تترك العمل بالحقيقة لانها انما
تترك بمشقة بعرفها او بالعرف فلم يوجد واحد منهما قال وعلى هذا قياس قول ابي حنيفة يجب ان يكون الجواب
كما قالا اذا عقد اليمين في حنطة بغير عينها بان حلف لا ياكل حنطة بعينها بان حلف لا ياكل حنطة وقال
في الحاشية لا يخفى انه تحكم وقال الشيخ ابن الهمام على ادعاء ان العادة فيها اي في المعينة مشتركة اي
غلبت فيما منها كالكرع لعينه وهو الاظهر اقول وذلك ان تدعي الاكثر اكثر العرف والغالب
ما اعترف اذا المتحد فينبغي ان يحنث مطلقا على ان يكون هذا ايرادا الشارح العاصي بان الحمل على
الاشتراك ظاهر في المتحد وصرفها غير صحيح فان العادة مشتركة بين الاكل عين الحنطة وبين اكل
ما يتخذ منها وكذا بين الاشتراك والكرع وان كان الغالب احدهما فينبغي ان يحنث مطلقا
وفيه بحث فانهما ما عملا الا بعموم المجاز فعندهما الحنث مطلقا فلا ايراد ويمكن ان يكون ايرادا على البعض
الفارق بين المعينة وغيرها بان العادة في المعينة الاكل منها بان العادة مشتركة فينبغي ان يحنث
مطلقا وفيه انه ما ماه قوله وان كان الغالب ما اعترف والتوجيه انه صلاح مذهب ابي حنيفة فانه
رجح كمال على الحقيقة وان كانت مغلوبة فيحمل النية اذا كانت قرينة من التعارف ثم اعلم
ان الغالب ان اريد به الغلبة في الفهم فينافيه قوله في الحاشية وهذا اي في قوله وان كان الغالب اي
ان غلبة التعامل لا ينافي الاستواء في التفاهم ومع هذا يرد عليه ان الغلبة في التفاهم كافية في اولوية المجاز
وان اريد الغلبة في التعامل فنقول ان الظاهر ان الغلبة هنا في التفاهم ايضا ولعلها ظاهر ودفعها
المطلوب والحق ان مراده ان التفرقة بين المعينة وغيرها تحكم فانهما مشتركتان والكلام في التعامل

فخر الاسلام

التعامل بالمتجر وقيل علق قوله مطلقا ولكن عدم ملازمة ميدث لا اعتبر في ذلك وتعلل الله يحدث بعد ذلك امرا
مسئلة سلك في هذه المسئلة طريقة الشيخ ابن همام وترك السلوك طريقة الشيخ شمس الائمة
فقال الحقيقة تترك لتعذرها عقلا كهذا اليمين لا اكل مما منه وقد تقدم او عادة اى تترك الحقيقة لتعذرها في العادة
وان كانت ممكنة من حيث العقل كلا ياكل من هذا القدر فانه يمكن عقلا ان ياكل انسان القدر بعد تقطيعه
على اجزاء لطائف لكنه متعذر في العادة فتترك ويصار الى المجاز واليه اشار بقوله فلا يحل بها اى فيحمل على المعنى المجازي
وهو ما يحل القدر من الطعام فيحنث ان اكل ما يحل ولا يحنث باكل القدر ان امكن ووقع وقلم الظهير
وقد ثبت الكناية في محلها والظاهر ما في التحرير فلما يحل او تعسر كمن الشجرة فلا يخرج ماكولا اى تترك
الحقيقة لتعسرها كحلفه لا ياكل من الشجرة فان اكل الشجرة ليس بمتعذر في العادة ولا في العقل لكنه عسير
فالمعروف الى المجاز الاقرب وهو اكل ما يخرج منها ماكولا كالثمار وانما قيد بالماكول لان غير الماكول كما في بعض الاشجار
فانه لا يقع اليمين عليه وفي التحرير انه ما يخرج منها لا اكثر منه ولا يدخل فيه الخل ولو لم يخرج ماكولا فثمنها
او هجرها عادة وان سهل كمن الدقيق فلما انه يتغير الحكم بتغيرها اى تترك الحقيقة لهجرها في العادة بان
لا يكون متعاملا به وان كان التعامل سهلا كحلفه لا ياكل من الدقيق فان اكل الدقيق سهل ليس
بمتعذر ولا متعسر لكن العادة المستمرة هجرت اكله فيصار الى المجاز وهو اكل ما وضع له الدقيق
من الخبز ونحوه ومع تغير الحكم بتغير العادة فان تعلق الحكم لما دار على العادة فيتغير بتغيرها لا محالة او شرعا
الى تترك الحقيقة لهجرها في الشرع فان المهجور شرعا كالمهجور عادة فعلم ان العادة قد تترك على الكثير في
ليستعملها مثل استعمال الشرع حتى صارت كانها مهجورة عادة فلا يحنث بالزنا في حلفه لا ينكح
الاجنبية الا بنية لان النكاح في اللغة الخلوة وهي شاملة الزنا والحلال ثم هجر في الشرع الى العقد
الموروث وان المهجور في الشرع مهجور عادة وعرفا فلا يحمل الحلف الحكم على المماسة ولا الحنث بالزنا
لانه ليس لعقيد الا ان ينوى المماسة فيحنث بالزنا لانه نوى حقيقة كلامه وفيه نحو من التشديد ومنه

ظهر ان يحمل قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره على الوطي كما وقع عن صاحب الهداية
مع كون الاضافة الى المرأة ابتنيه لبيان موضعه وفي التحرير شرعا التنكيح الحنث فلا تحنث بالزنا وهذا
كما ترى والاوضح ما في الكتاب ثم انهم يحملون الالفاظ الشرعية على المعاني اللغوية دونها في
هذه المسألة والذي يراه العبد المعتصم بحبل الله المتين هو ان المهجور شرعا ان وصل حد الهجر عادة
فهو مهجور عادة والا فلا فافهم تنبيه ان اي قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي كلاهما في لفظ فيلغو لانه لا شيء
يحمل عليه كبنتي لزوجته الثابت نسبها فلا يقع الطلاق للمنافاة بين التحريم الثابت
وتحريم النكاح نقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطي اللازم لموجب اللفظ كما لمس مع النية هل يقع
ام لا فافهم بعضه انه قال لزوجته هذه ثابتة النسب الى الغير اوهي ممن لا يولد مثلها عن مثله
بنتي فهو من قبيل متعذر المعنى الحقيقي والمجازي فيلغو اما تعذر المعنى الحقيقي فظ واما تعذر المعنى المجازي
فلان المجازي الاقرب اليه هو التطليق وهو لا يصح ان يراد بالبنت فان البنتية مقتضيا لما حرمة
من الاصل المانع من انعقاد النكاح ومقتضى التطليق الذي هو حرمة للنكاح الحرمة المتعقبة بالنكاح
فبينهما منافاة قال المعتصم بحبل الله المتين فان قلت قد يستعار الضد للضد قال تعالى فبشرهم بعذاب
اليم قلت ظاهر ان الضد للضد انما يستعار اذا كان التضاد بينهما لذاتيهما او كان بينهما
كالعمى للبصير فان قلت هنا مخرج آخر صحيح وهو ان يكون ظهارا فالكاف مقدرة والمعنى انت
كالبنت كما في قولهم علمت زيدا اسدا قلت ان بعض حذاق في البيان وان قال بكونه
تشبيها لكنه في التحقيق ان مثل هذا التركيب من قبيل المجاز في الاسناد او الاستعارة والعامة
لم يصح كما علمت فالاول هو الحق فلا يكون ظهارا ولا ايضا لو سلم كونه تشبيها فيحتمل التشبيه في الشفقة
والكرامة والظهار فلا يحمل على الظهار بعين دليل يدل عليه فان قلت فيتعين ان مخرج صحيح وهو الشفقة
او الظهار قلت لم يتبع الاثني ومطلقا بل الذي يتوقف على الاثنا بالنظر الى معنى يترتب عليه حكم شرعا

حكم شرعي والشفقة لا يترتب عليها حكم شرعي فان قلت يجوز ان يكون اقرارا بالجزئية المؤبدة كما في قوله
هذا ابني لمعروف النسب انه اقرار بالجزئية من الاصل قلت انها حق الشرع فلا يثبت بمجرد
اقراره والمرة اذا كانت حلالا فلا قدرة له على ان يثبت حرمتها باقراره فان قلت ان
البنتية قد يكون بالنسب وقد يكون بالرضاع والاول غير صحيح لان ثبوت النسب من الغير مانع [illegible]
من صحة الاقرار على النحو المذكور غاية الامر ان الرضاع لا يثبت بمجرد قوله لكن يثبت في حقه
فان الاقرار حجة ملزمة له في حقه فيكون الكلام على الحقيقة الا ان بنوة البنت شاملا للبنت الرضاعي
حقيقة والا فهو مجاز وليس بممتنع فدعوى الالغاء غير صحيحة قلت هذا الاحتمال مما لا مرد له لكن اذا احتمل
اخر كالتشبيه في الشفقة والتنبيه على المحاباة عنه لا يحمل عليه الا ان يدل الدليل عليه وفيه انه قد
رجح التجوز لكن لعدم الاطلاع على القرينة لم يحمل عليه فلا تعدد وكلامهم مبني على ان التجوز متعذر كما يقتضيه
فلا يثبت دعواهم وادعى الشيخ المصنف على اصل الكلام بما حاصله انهم قالوا في مسئلة النذر على ما وان التحريم
لازم النذر فهو جزء المعنى وتحريم موجب فيه يقصد اليمين فيثبت النذر واليمين معا ومثله يتصور
ههنا فان التحريم لازم للبنتية فيه يقصد الطلاق فان لم يصح هذا فعدم صحة الطلاق بعد نوى اللغو باطل
لعدم التعدد وان لم يصح فما الفرق بين الصورتين فمحل العبارة انه ان نوى الطلاق من تحريم الوطء
اللازم للبنتية الذي هو موجب اللفظ ومدلوله المطابقي كما في مسئلة النذر هل يقع ام لا فان لم يقع
فلا تعدد وان لم يقع فما وجه الفرق بين المسئلتين فافهم وقال المعتصم بحبل المتين ان في مسئلة النذر
ليس بحصر فيما ذكر بل له احتمال اخر بعضها صحيح وبعضها غير صحيح وقد عرفته بما لا مزيد عليه وههنا لا تصح فيما نحن فيه
كان منها ان اليمين يثبت بطريق الكناية عن النذر فيثبت اليمين النذر لانه مقتضى اللفظ لغة ولا
يراد ولا ذكر له ولعله لارادة اليمين ويثبت اليمين لا لانها مرادة كناية ولا لاجل الفاء فيثبتان ولا مجيد فيه
والبنتية لا تصلح ان يكنى عنها الا الطلاق فيتنافيهما ثم انه يرد على من خرج المسئلة على ذلك النحو وهذا

كالمنافسة للمنافقة لفظا فافهم مسئلة الحقيقة الشرعية بان نقلها الشارع وهو الظاهر او وضعها ابتداء
واقعة عند الجمهور الحقيقة الشرعية قسمان الاول الذي وضعه المتشرعة من اهل الدين كابي حنيفة والشافعي وامثالهما
كلفظ العام والخاص الى ما لا يحصى وهو مما لا نزاع فيه فانه واقع والامر دله والثاني ان لفظه الشارع وهو
قسمان الاول ان يكون وضعه باعتبار النقل وهو الظاهر في الالفاظ الشرعية كالصلوة والزكوة
وامثالهما فان الاشتراك خلاف الاصل والنقل اهون منه كما تقدم او بدونه والنزاع في هذا القسم
فعند الجمهور واقع وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والقاضي ابو زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي
وصدر الاسلام البزدوي وشمس الائمة والقاضي البيضاوي في المنهاج لم تقع بل هي مجازات اشتهرت يعني ان الالفاظ
المستعملة في لسان الشارع مستعملة في غير معانيها اللغوية ليست فهي حقائق في تلك المعاني بان وضعها الشارع
او مستعملة فيها على طريق التجوز فالجمهور على الاول وهؤلاء على الثاني فقول ابن دقيق ماتريدي ان القول بان الحقيقة
الشرعية مجاز اشتهر قول بالمتنافيين فان الحقيقة مقتضاها ان يكون موضوعا ومقتضى المجازية
ضده فكيف يصح حمل احد الضدين على الاخر وقال البيضاوي وابن الحاجب في غيرهما ان المذاهب
ثلثة الاول ان يكون حقائق اللغوية وهو مذهب القاضي فهو مع فخر الاسلام وموافقه في نفي الشرعية
ومخالفهم في اثباته الحقيقة اللغوية والثاني ان يكون حقائق شرعية وهو مذهب الجمهور والمعتزلة منهم
والثالث انها مجازات مشتهرة وهو مذهب هؤلاء وقال المصنف في شرح المختصر والحق للثالث
اي والحق انه ليس هيهنا مذهب الثالث بل المذهب مذهبان الاول ان تلك الالفاظ حقائق شرعية والثاني
انها مجازات اشتهرت حتى صارت حقائق عرفية شرعية كالدابة ونحوها واما ان تلك حقائق لغوية فبعيد
ان يقول قائل فضلا عن ان يقول القاضي الفاضل في الفنون العربية الشرعية ذلك بل المصنف في حاشية
لا خفاء في نسبة هذا المذهب الى القاضي وقال المعتصم بالله المتبحر العمدة في امثال هذا المقام تصحيح
النقل لا صحة المنقول وقد نقل الجمهور عن القاضي انه ينكر تحقق الحقائق الشرعية بل يقول انها حقائق

انها حقايق لغوية في المعاني المستعملة فيها كالصلوة فمعناها الاركان المخصوصة والصلوة
المستعملة فيها حقيقة لغوية كما نقله بعض شراح المنهاج وقد نقل عنه انها مبقاة على حقايق لغوية
لغوية والزيادات شروط شرعية فمعنى صل ادع ولكن الدعاء في وقت الظهر ليس بمعتبر شرعا الا
مع الاقتران بتلك الاركان وقال الاسنادي معنى قول القاضي ان تلك الالفاظ لم تخرج عن وضع اهل
اللغة بل هي مقررة على معانيها وهو تفسير للتقرير الثاني وقد نقل عنه انها مجازات مشتهرة
وقال بعض شراح المنهاج وكلام الاسنادي بالاطلاع لعلو رتبته يقضي ان المقدم نقله فالمعتمد
فيه نقل الناقل في العلو وفي بعض شروح المنهاج الحق التفصيل وهو انه ان اراد تقريرها على حقايقها
ما ذكر اولا من انها حقايق في المعاني الشرعية فظاهر البطلان لان تلك المعاني حادثة وكان اهل اللغة
لا يعرفونها وان اراد انها مجازات مشهورة فهو باطل ايضا لما سيجيء وان اراد انها مقررة في معانيها
اللغوية والزيادات شروط فهو ايضا باطل لما سيجيء ايضا وان اراد انها حقايق لغوية وانما استعملها الشارع
في معان اخر على سبيل التجوز فله وجه صحة فالمحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال وقال المحقق محله
المبين ان مقصود ذلك الشارح ان المشهور نقله والمعتمد فيه الاسنادي من غيره ودعاته ما افاد
هذا الشارح هو تضعيف كلام القاضي ولا كلام لنا فيه في هذا المقام والحق انه ان وقع من القاضي
المنع وهذه الاقوال المنقولة عنه فالتفسير المنقول اليه الاشارة في شرح المنهاج اختلف في وقوع الشرعية
فمنع القاضي ابو بكر وجود الحقايق الشرعية مطلقا واختلف في تفسير قوله قال الاسنادي كذا وقال
المراد كذا وقال غيره كذا فالحق ان يحمل كلامه على اقرب المحامل من الصحة وهو ان يكون مجازات
التحقت بالحقايق كما هو مذهب الامام وغيره ويبعد كل البعد ان تفسير قول الواقف في
اللغوية على هذا الضعف لا يليق بالعقول الفاحصة في العلوم الشرعية واللغوية فلا يحمل عليها المعتمد من
دافقة كشارح المنهاج فان وقع تصريح القاضي فلا مرد له ولا يصح ان يقع والحق ان الاماث

والمص بعد ما فرغ عن تحرير النزاع اراد ان يشير الى ثمرته فقال فعلى كلام الشارع قبل الاشتهار عند عدم
القرينة على انها يحمل فمن قال انها مجازات مشهورة قال يحمل على المعاني اللغوية ومن قال انها حقائق
شرعية يحمل عليها لان الاستعمال بلا قرينة يعني انها مستعملة في المعاني الشرعية في لسان الشارع من الابتداء
بلا قرينة وكل مستعمل كذلك فهو حقيقة لان المجاز من شرطه الاستعمال مع القرينة ولنا ايضا فهم الصحابة كذلك يعني
ان الصحابة يفهمونها من غير قرينة والمفهوم من غير قرينة حقيقة ولنا ايضا عدم صحة النفي في اصطلاح التخاطب يعني
انه لا يصح نفي الصلوة عن المراد فلا يصح ان يقال ان هذه الافعال ليست بصلوة وعدم صحة النفي من علائم الحقيقة كما
قدم فنفي من خواص المجاز وانما قال باصطلاح التخاطب لان العلامة انما هي عدم صحة النفي في الاصطلاح فافهم ولنا ايضا الاستمرار
على النقل من ترك الاول الى الابدال يعني ان الشارع استمر على اطلاق تلك الالفاظ على المعنى الثاني وقد ترك الاول وقد
لا يستمر بل والاستمرار دليل الحقيقة وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للركعات قال في
ما في التحرير انه لا يتم لجواز القطع بالشهرة او بوضع اهل الشرع وحاصل ذلك ان معنى قول ابن الحاجب ان الاستقراء
دل على ان الصلوة مستعملة في الركعات استعمالا مستمرا لا بدليل فهذا من علائم الحقيقة كما سلمه صاحب
التحرير فلا يرد ما قال المتقدم بحل المتن ان اثبات الضروريات مشكل فانه يجوز ان يكون الاستعمال في
الشرع ابتداء مع نصب القرينة وبعد ما اشتهرت استغني عنه وكذا فهم الصحابة وعدم صحة النفي انما هو بعد
الاشتهار واما قبله فقد يحتمل ان يكون تجوزا وكذا حديث الاستمرار فافهم ولنا لم يثبت هذه الالفاظ
عند فجر الاسلام او مثاله قالوا بالمجازية الاشتهارية والقول بالنقل اي ان تلك الالفاظ ما فيها اللغة فالصلوة المستعمل
في الشرع انما استعملت في المعنى اللغوي وهو الدعاء وهذا الاعتراض على الدلائل بان تلك في الاستعمال دخل منكر
والزيادات شروط شرعا وحاصل الاعتراض ان تلك الالفاظ مستعملة في معانيها اللغوية والزيادات التي
لطهر دخولها في مسماها ليست كذلك بل هي شروط خارجة عنها فمثلها كمثل الطهارة للصلوة فانها
ليست داخلة في مسمى الصلوة وانما هي من شروط صحتها شرعا فالصلوة الواقعة من غير طهارة ليست الصلوة

بل الصلوة معتبرة بحيث ثبات عليها والسقط الا بها كذلك الدعاء وانما اعتبر وسقطه الا بتركه الشرائط والعما
لا ثم كالزكوة فانها لغة النماء وشرعا تمليك مخصوص وديانة يستلزم عدم سقوط الصلوة بلا دعاء وليس من
كما في الاخرس غير يقولها القول بانها بانه فعلا اللغة اشارة الى جوابه منقضه نظرا ابن الاول ما اشار اليه بقوله
مع انها لا يعم والظاهر مع اندراجها الى القول وحاصله ان الاعتذار المذكور غير شامل للزكوة وانه لم يشمل
فقد ثبت المدعى القائل بان الحقيقة الشرعية واقعة فان صدق هذه القضية تحقق بعض الالفاظ حقيقة شرعية
واما انه لا يعم الزكوة فلانها في اللغة النماء ولم يستعمل فيه قط في كلام الشارع فانها انما استعملت في
تمليك مخصوص وهو تمليك ربع العشر بعد الحول الكامل عليهما الحول بالكعب مائتي درهم او عشرين دينارا
مع الفراغ عن الحوائج الضرورية واما التفصيل ففي كتب الفقه وقال المعتصم بحبل المتين ان الزكوة في معنى اخر
وهو التطهير فللقائل ان يقول ان الزكوة المستعملة في كلام الشارع انما هو بمعنى الطهارة خاصة
الا ان انها متنوعة الى انواع ومنها طهارة النفس من ابار المال عن مظنة الذنوب فمعنه الطهارة
الخاصة لها وحاصل ان توضيه الطهارة بشرط الايصح منها والعفا انه قيل في الصراح من الصحاح
زكاى تصدق والظاهر انه معنى اصطلاحي فيرد به موضوع والنفاه ما اشار اليه بقوله ديانة يستلزم الخ
ان الصلوة في لغة ولفظها مستعمل في مقام التوصية ومتضمنة لمعناها لا اشتبه كلف فتكمل حقيقة
في ذلك المعنى وكذلك ليس بمعنى الدعاء وا لا لزم ان لا يسقط الصلوة بدون الدعاء والنفاه باطل فان الدعاء
ليس بفرض كما في الاخرس وقال المعتصم بحبل المتين للقائل ان يقول ان المفروض هو الدعاء لكنه يسقط
بعذر الخرس كالقراءة والقيام والقعود والاقرار باللسان في الايمان والايجاب والقبول في البيع ونحوه
مثلا فلا بد من دليل اخر على اثبات ان الدعاء ليس بفرض وهو صحيح عند الحنفية بخلاف غيرهم فان الفاتحة فرض
وهي مشتملة على الدعاء وهذا عند الشافعي وامثاله والنفاه انما هو ترك الصلوة وهو النظم الذي عليه الا اسباب
ونهاية التحريك فرض اذا تم مع ترك الشرائط والنية لا يستلزم الدعاء حتى يكون كلاما نفسيا اشارة الى عن الاعراض

يرد عليه الجواب وحاصله ان النية مفروضة على الاخرس وهي كلام نفسي فيجب عليه الدعاء والى جواب
وحاصله ان النية لا يستلزم الدعاء فانها العزم على العمل تقربا الى الله تعالى ولو سلم انه دعاء على الاخرس
كلاما نفسيا وقال المعتصم بحبل المتين لان نقول ان التكلم بالدعاء كما يجب علينا يجوز ان يكون
التكلم بالدعاء بالتكلم النفسي واجبا على الاخرس مع انه لا يصح عنه الاعتذار فافهم والحق ان هذه كلها
احتمالات ركيكة والظاهر ان الصلوة المستعملة في لسان الشرع انما هي بمعنى الاركان وثبت
لمعتبر على معانيها اللغوية وانما هو لغاية وهذا هو الاليق في هذا المقام ولا حاجة الى هذه التكلفات
فافهم ومنع كون صلوته صلوة شرعا كما قيل يستلزم ان لا يكون مكلفا بالصلوة وهذا ايضا
اعتراض على الرد المذكور سابقا وجوابه اما الاعتراض ان الرد انما تم اذا كان صلوة الاخرس
صلوة شرعا وهو ممنوع فان الحركات المخصوصة منسوخة عليه وليست من قبيل الصلوة المفروضة
بل هي فريضة على حدة كالصوم والجهاد والنوافل هكذا قيل في حواشي الفاضل ميرزا جان على شرح
المختصر واما الجواب فحاصله ان هذا المنع يستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة مع انه
مكلف بها فان جميع شرائط الصلوة معتبرة في حقه سوى القراءة وهذا يدل على ان المفروض
عليه هو المفروض علينا الا انه متغير كما في حق المريض ومن هيهنا ظهر ان المفروض في حقه ليس الفرض
على حدة وقال المعتصم بحبل المتين الا ان يقول ان صلوة الاخرس كاجزاء الموسى في حق
الاصلع مع انه ليس بحلق ولا تقصير بل شبيه فهو خلف والخلف بحكم الاصل فكذا صلوة الاخرس
اي الهيئة المخصوصة ليس بصلوة شرعا وانما هي خلف عن الصلوة والاصل اذ قد سقط احد الخلف
شرائطه وهو التكلف والظاهر ان الساقط بالاعذار انما هو تحقق الصلوة متقومة بالاركان المخصوصة
وهي المفروضة على الاخرس وانما سقط عنه ما تعذر عليه فهو مكلف بمسمى الصلوة في الشرع ولا يبعد ان
يقال من قبيل هذا الكلام ان تكليفه بالصلوة انما هو بالحركات كما في الصلوة او بالخصوص كالغزو وقع

كما اذا وقع او في حق الاخرس خاصة بلفظ الصلوة وعلى كل تقدير فلفظها معنى موضوع في لسان الشرع لمعان
او لمعنى واحد والاول خلاف الظاهر لانه قول بالاشتراك اللفظي فردة وذلك وعلى الثاني فذلك المعنى
هو الاركان المخصوصة مثلا وهي ليست بمتحققة في الاخرس والامي مثلا فيبطل هذا المعنى في حق هذه بحقيقتها
المغيرة شرعا وفي حق غيرهم وتغير بتلك الحقيقة فقد ثبت ان صلوة الاخرس ان الصلوة مغيرة شرعا بل
الحق عندي انه شبهة غايته ان الامر ان الصلوة يطلق على الشيء المشابه بينهما كالجامع الملازم
والملائم والمناسب فلفظ الصلوة مجاز في حقه ان لا يقع الامر كما في حقه فلا فيفرض على النبي له
عليه السلام وعلى الاجمعين حكمي على الواحد حكم على الجماعة وانه صلى الله عليه وسلم مبعوث
الى الكل وان استعال لا تكلف الله نفسا الا وسعها فيلزم من هذه الاحكام ان الاخرس مأمور بما كان
الصلوة ما كان متعذرا عليه وسقط لم يلزم ان لا يكون مكلفا بالصلوة ان اريد اعم وان اريد الاخص
فلا منافاة في التزام عدم التكليف في غاية توجيه منع الثاني ومع هذا الاحتمال عن البعد فافهم قالوا ان
تلك الالفاظ الدائرة في لسان الشارع ليست بحقائق شرعية منقولات لانه لو نقلها الشارع الى
معانيها الغير اللغوية لفهمها الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والتالي باطل اما الملازمة فوجهه قوله فان
الفهم شرط التكليف وحاصله ان الصحابة مكلفون بمصداقها ومخاطبون بها والتكليف بغير المفهوم
باطل فلا بد من الفهم واما بطلان التالي فوجهه قوله فينقل الينا بالتواتر ولم يوجد بيانه انهم لو كانوا فاهمين
لما لو كان البيان من المتكلم الا انها مجاز والبيان لم يقع لانه لو وقع لكانوا ناقلين بالتواتر الينا لتوفر
الدواعي الى نقلها لتعلق الاحكام الجمة بها وهذا كما قيل في اثبات تواتر القرآن ولم يوجد النقل
المتواتر والا لم يقع الاختلاف قلنا في جوابه وجوه الاول النقض الاجمالي واليه اشار بقوله التفهيم
بيوقن انه لو لم الدليل لدل على انتفاء المجازية الا اشتهار به فانها لو كانت مجازات مشهورة حتى
التحقق بالحقائق اللغوية الشرعية لكانت مفهومة للصحابة رضوان الله تعالى عليهم والتالي باطل اما الملازمة

فلان من شرط التكليف المعنى قبلنا المعلول الثاني فلا يقتضيه النقل المتواتر ولم يوجد الثاني لا اشار اليه بقوله وعلى
انه حصل بالبيان النبوي وقد نقل متواترا المعنى وحاصله ان المستدل زعم ان البيان لم يوجد وهو وهم
فانه حصل البيان بالبيان النبوي صلى الله عليه وعلى آله اجمعين قوله فنقل الينا بالتواتر قلت
نعم قد نقل الينا متواترا المعنى وان لم ينقل لفظا فان تلك المعاني منقولة متواترا بحيث لم يبق شبهة في انه
المراد بل تلك المعاني المرادة واضحة وان لم يصرحوا بان تلك اللفظ موضوع لهذا المعنى والثالث ما اشار
اليه بقوله مع انه قد يحصل من غير تصريح كالاطفال وحاصله انا لا نسلم ان الصحابة لا يفهمون الا بالبيان
كالاطفال فانهم يعرفون الاوضاع بتردد الالفاظ الموضوعة بازاء تلك المعاني قال المعترض للتبيين لكن
ان توجه الاستدلال بحيث يندفع الاعتراضات بان حاصله ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة لتلك
يعرف المعاني من حيث الوضع وذلك بالبيان صريحا او غير صريح والبيان لم ينقل والا لنقل الينا وفيه انه في
النقض الثبت فانا نقول ان تلك المعاني مفهومة بالقرينة ثم بالاشتهار ومتواتر واندفع الثاني
ايضا فان البيان النبوي صلى الله عليه وعلى صاحبه وآله اجمعين انما دل على ان الصلوة المامور بها
كذا وكذا لا ان لفظ الصلوة موضوع لذلك فلم يوجد وجود الاحتمال المساوي فلم يبق ان يدعي ههنا
واندفع الثالث ايضا فانا لم ندع ان البيان اللفظي مما لا بد منه بل اعم من الصريح والضمني والبيان
المفيد للوضع لم يوجد غايته الامر انه نقاش الا ان نقول ان البيان الغير الصريح واقع والوقوع معلوم
بالآن فان المعنى المبين فهو الا انتظار الى نصب القرائن كما قد سبق وهو ايضا خرج واضح د
انما الواضح فيهما تلك المعنى وهو الضرورية حقيقة عرفية بالاستعمال والماضي الاستبداد فذلك ظاهر
فان قلت ان الاشتراك والنقل خلاف الوضع فمتى قد ظهر ان تلك الالفاظ معان حقيقية
وانها مستعملة في معان اخر ولم يعلم انها حقيقة اصلية او حقيقة بنقل الاستعمال او لو كانت حقيقية
اصلية يلزم الاشتراك او النقل فالاظهر المجازات مشتهرة ثم ان تلك الالفاظ اكثرها بل كلها من

ان البيان قد يحصل من غير البيان

بل كلها من قبيل الشرائع المعتبرة وامثال هذه الالفاظ حقائق استعمالية فغاية الكلام في هذا
المقام واسد قعاد الموثق للاحكام واما قولهم لكان القرآن غير عربي فقد مر الجواب عنه اشارة الى
دليل آخر لهم وجوابه وحاصل الاستدلال ان الحقيقة الشرعية لو كانت ثابتة لكان القرآن
غير عربي والتالي باطل اما الملازمة فلان الحقائق الشرعية التي وضعها الشارع في محل الوضع فيها منها
الصلوة والزكوة وامثالها موجودة في القرآن فهذه الالفاظ ليست موضوعة لوضع العرب فلا يكون عربيا
واما بطلان التالي فلان الله تعالى قال انا انزلناه قرآنا عربيا واما الجواب فقد مر فيما قيل في وقوع المعرب
ولا باس بالاعادة فانها لا تخلو عن الافادة فنقول ان الاستعمال يعاد ويميز الاستعمال
العربي فان الواضع غير العرب فهو لا يفضي الى العجمة فان العربي هو الذي استعمل على طريق
استعمالاتهم ولذلك كانت المجازات عربية والقرآن للاكثر حكم الكل والقرآن ان
المراد انا انزلناه عربي النظم والاسلوب وان كانت المفردات اعجمية والقرآن حاصل
الضمير يجوز ان يكون هو السورة وحمل القرآن عليها باعتبار انه كلام يطلق على البعض والكل
فانه مصدر بمعنى المقروء مسئلة المعتزلة سموا قسما حقيقة دينية وهو ما يقول على اصول الدين
كالايمان والمؤمن دون الصلوة والمصلي وحاشية وحاصل هذا البحث ان المعتزلة قسموا الحقيقة
الشرعية الى ما وضع لمعنى من اصول الدين من العقائد وسموها حقيقة دينية كالايمان والمؤمن
والى ما ليس كذلك كالصلوة والمصلي ولا مضايقة فيه فانه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح
وفي الحاشية اعلم انه لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ما ادعوا انها موضوعات
مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز او النقل وتمسكوا لو بطلان الايمان شرعا العبادات ففيه كلام
انتهت وحاصل استدلالهم ان الايمان الاسلام وهو الدين الاعمال فالايمان الاعمال مع
الاعتقاد للاشارة عليهم في مقدماتهم من قبيل المذاكرة فيها منهم لا من الاصول وبعده عليهم انه لا يدل

على ان المعاني الثانية لا مناسبة لها مع الاوائل وهذا دخل على الدليل واما فساده عندهم فظاهر
لان وجود المناسبة متى فاهر انها في غير موضع وربما قيل ان الائمة قالوا لبيان المناسبة
بين المعنيين وذلك الالفاظ فيه لا مشاحة نعم لو ثبت ان مذهبهم كذلك كان يرد ما يرد مسئلة
المجاز بصحيح على ان الالفاظ الشرعية يجوز ان استعمل بعضها في المعنى البعض لعدم وجوب النقل
في الجزئيات كما سبق بل الذي يكفي هو النقل في الانواع وقد ثبت في بعض الالفاظ الشرعية
كنكاح رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالهبة وكتطليقه صلى الله عليه وسلم وعلى آله ما
عندي كاوفه كلام صحيح في الكناية انشاء استعمال ويمكن ان تقول ان المجاز في اللغة والقرآن
والاحاديث النبوية وكذا في اقوال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله التابعين
والامر وقد عرفنا قيل فلا شبهة ان الوقوع فيهما ليس لان اللغة فيه فهو ظاهر بل لان هذا اللفظ
دال على معنى مناسب لذلك وهذا المعنى متحقق في الشرعيات فيجوز فيها لعدم وجوب النقل في
الاحاد واليه اشار صاحب كشف المنار بقوله لان الاستعارة للقرب والاتصال فيتلمح في كل ما يتحقق
فيه القرب والاتصال الى آخره فصل وتعلق بهذا او منع والاشارات الملكوتية فلا تعلق وفي مجال
المناقشين وسيع فلهم ان يقولوا نعم ان صحة المجاز في الشرعيات مما لا مرد له لكن الاحكام الشرعية
قد نيطت بالالفاظ بحكم الشرع فيجوز ان لا يكون الشارع ما ناط الاحكام بالالفاظ المجازية والجواب
ان الاحكام الشرعية ليست منوطة لمجرد الصوت بل لانه لفظ مستعمل على القوانين العربية
في معاني مناسبة للتصرفات فيجوز في كل مثال سواء كان حقيقة او مجازا والسر فيه ان امثال
فطلقوهن لعدتهن انما يدل على جواز تفرق المرأة من احتباس النكاح سواء كان مشتملا على مادة
التطليق او لا فانه هو التفرق والمجاز والحقيقة فيه سيان ولان [illegible] المعرفات فسكت على
من حديث نكاح رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلفظ الهبة فتامل وقالوا الكناية تشترط الارادة

البراءة حوالة والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة لاشتراكهما في افادة ولاية المطالبة وحاصل ان
الكفالة هو ضم الذمة الى الذمة في المطالبة او الدين فههنا المطالبة عليهما مع الدين او بدونه فلا
يبرأ احد منهما فيجب ان لا توجد نفاذ ومفيده لولاية صاحب الحق على مطالبة من لم يكن عليه حقه
والحوالة هو انتقال الدين عن ذمة المحيل الى ذمة البريء من الدين عند الفقهاء جميعا فلو كفل
رجل بشرط ان يبرأ الاصيل فهو حوالة ولو احتال بشرط ان لا يبرأ الاصيل يكون كفالة لان الاصل معنا
ليس يصح في هذا المقام وهو ظاهر فانه ان يلغى فهو غير معقول فلابد من تخريج وجه صحيح وهو ممكن بان
يحمل الكفالة على الحوالة والحوالة على الكفالة ووجه المناسبة متحقق لكون كل منهما مفيدا لولاية المطالبة
ولعل المص اشار بقوله قالوا الى ضعف هذا الكلام فان الكفالة ان حملت على الحوالة وبالعكس صار كل
منهما مجازا والمجاز لا بد له من القرينة فالحكم مطلقا بان الكفالة حوالة وان الحوالة كفالة غير صحيح بل
انما يصح اذا اقترنت القرينة بهما والجواب ان التقييد بالبراءة وعدمها اخرج الامر عنه فلا يفتقر
الى القرينة وفيه نظر بعد فانه لقائل ان يقول ان الكفالة بشرط البراءة ليست مجازا عن الحوالة
وتوضيحه ان الكفالة هو قبول حق المطالبة او الدين مطلقا واما بقاء المطالبة على الاصيل فهو ليس من
مقتضيات مفهوم الكفالة بل انما هو حكم شرعي اعتبره الشرع اذا صدر لفظ الكفالة مع عدم المنافي
فاذا اقترنت مع البراءة فقد سقط ذلك الحكم الشرعي ويكون ليس بحوالة بالطريق المجاز
وهذا الكلام مخالف لكلام القوم لكن النص يساعده والله اعلم فالشراء في الملك وبالعكس لتعاكس
الافتقار قالوا الاحكام العلل الحالة والاسباب العلل الالة عطف نسق على معلولة قالوا ... قالوا
ان الشراء يستعمل في الملك مجازا او الملك يستعمل في الشراء والحاصل ان التجوز لما
جاز في الشرعيات فقالوا ... وكذا يحتمل ان يكون معطوفا على قالوا وانما جازت الاستعارة
من الجانبين لتعاكس الافتقار من الجانبين يعني ان كل واحد منهما علة ومعلول والعلة يجوز استعارتها

للمعلول واما القياس فلما قالوا ان الاحكام المطلوبة بالتصرفات الشرعية علل لما له اي علل غائية
وفي كشف المنار ان العلة كالبيع غير مطلوبة بنفسها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى
الى يوم كذا والمقصود من العلل احكامها فمتى لم تفد العلة حكمها يلغو فالبيع ونحوه علل للملك والاسباب
المفضية الى الاحكام علل لها اي لاحكام بوساطتها يحصل الاحكام فكل منهما علة ومعلول فيجوز الافتقار
من الطرفين وهو المطلوب وفي شرح المنار للشيخ عبد السلام ما حاصله ان الافتقار من الجانبين
هو اللزوم من الطرفين وان الافتقار ليس الا اللزوم فقال رحمه الله تعالى في الحاشية بقوله اعلم ان العلة
التامة العقل الموجب محتاجة الى معلولها اذ لا يتصور وجودها بدون المعلول والا لكانت ناقصة فلا يكون
الباري تعالى موجبا للعالم انتهى وقال المعتصم بالله تعالى انها من المباحث اولى وجه لم يحصل لي فهو ملغو عنه بالشراء
الملك في قوله ان اشتريت فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الاخر لا يعتق
هذا النصف الا قضاء وفي عكسه يعتق قضاء وديانة والوجه ان الملك ليس عبارة عن الاجتماع بل هو فاد دون
الشراء وحاصل الفرق انه لما جازت الاستعارة من الجانبين جاز ان يستعار الشراء للملك وان يستعار
الملك للشراء فلو قال ان اشتريته فهو حر وعنى بالشراء الملك فاشترى النصف ثم باع هذا النصف المشتري
ثم اشترى النصف الاخر فالقياس ان يعتق النصف الاخير المشتري ثانيا لوجود الشرط
وهو ملك العبد لكن في الاستحسان لا يعتق هذا النصف الا قضاء واما ديانة فيعتق ولو قال ان ملكته فهو
حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باعه ثم اشترى النصف الثاني يعتق الثاني قضاء وديانة
والوجه ان الملك ليس عبارة عن الاجتماع بل هو فيه قوله ان اشتريته اي ملكته اجتماعا فهو حر لا يعتق فيما بينه
وبين الله تعالى لانه ما وجد الشرط وهو الاجتماع في الملك ولكن يعتق في القضاء لان شبه الملك مسبوق
لان اهل القضاء حاكمون بالظاهر ولفظ الشراء ظاهر في الملك وقوله ان عنى الملك تحويل الى ما ينفع فيه
تهمة فلا يحكم بخلاف الظاهر وان قال ان ملكت وقال عنيت الشراء الصدق قضاء وديانة فظاهر واما قضاء

وأما قضاء فلان جهة العادة صحيح وبانه فيتعين عليك فيحمل لغو الالام في حدث الفرق المذكور فقد قيل في
الكشف للمنار ان الرجل يقول ما ملكت الا درهم فصار لعله ملك الفا متفرقا وصفه كونه منكرا
ينفي اذا لو كيل مستثر فلا ملك له اصلا والملك المطلق ينصرف الى كماله وفي الصفة الاجتماع انتهى وروي ان
ابا بكر الاسكاف افتى الى دليلهم اصحابه هذه المسئلة دعا بجمال فقال هل ملكت مائتي درهم فاجاب
والله ما ملكتها قط ثم نظر الى الصحابة وقال اترون انه ملك كالدراهم الفا متفرقا والفسق على انفسه
قال المحقق محبه الله التيمي ان ظاهر عبارة الكتاب مخالف لما في الكتب الاصولية قال في الكشف للمنار فاذا
كان منكرا فان كان معينا بان اشار اليه العبد وقال ان اشتريت كذا وان ملكت كذا فهو حر حتى يعلق
الايقاف في الوجهين يعني الملك والشراء وجه بانعقاده انعقاد ثم قال عقيبه بالحقيقة في المنكر الا ان الصفة في
الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة فاذا لم يعد لم يحنث وفي المشار لا عبرة فيحنث وان لم يجتمع الكل
وفي الكتاب افتى بالنقض وظاهره ان المسئلة مفروضة في المعين وللامر فيه سهل وتوضيح المسئلة
في المعين ان الاجتماع وصف مرغوب فيعتبر في المنكر ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة فلذلك
لا يصح ان تقول ما ملكت هذه المائة اذا ملكها متفرقة وقال المحقق محبه الله المتقي وبعد فيه شبهة لان المعين
ان اشتريه مع الوصف بان تقول ان ملكت هذا العبد الكاتب فالكتابة لغو واما اذا لم يوصف به
بالوصف صريحا فعدم اللغو فيه ففي خفاء فتدبر والله اعلم وقال الشيخ الهداد في شرح البزدوي
انه في الذخيرة اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر ثم باعه ان يشتري العبد فالحيلة ان
يشتري الشهود ويتعين بينهما من العبد ثم يشتري الباقي لانه الصفة فهو دليل على ان الشراء يبطل
الملك لا يوجب العتق والجواب ان الظاهر انه اراد الشراء النصف وفيه نظر لانه اذا قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى عبد العقد ثم اشترى النصف لا يعتق لانحلال اليمين بالاول وعنى في المحيط الا في
وبعد ما انحل لا حكم للحلف فلو كان المراد الشراء النصف لما يصح ان تقول ان اليمين انحلت فقد ظهر ان التعليق

بالشراء لا يقتضي ملك المشتري الكل فيجري في ملك المشتري البعض لا الكل فينبغي ان يعتق جميعه والبعض للصغير

والله اعلم فان قيل ايضا يصح استعارة المسبب للسبب والمراد بالسبب المحض الذي لا يكون علة ولا جزء علة

ومشروعا لاجل ذلك الحكم المنوط بوجود العلاقة المصححة للتجوز وهو السببية والافتقار وكذا يستحق [illegible]

ان المفتقر اليه يستعار للمفتقر فيصح استعارة العتق للطلاق اي لان المراد به طالق فلو قال لزوجته

انت حرة او انت معتقة ونوى به الطلاق صح لان العتق سبب لزوال ملك المتعة ولم يشرع الا لاجله

وصح ايضا استعارة البيع والهبة للنكاح خلافا للشافعي فيهما اي في البيع والهبة قال [illegible]

ان مخالفة الشافعي في الهبة غير ظاهر فانه قائل بجواز نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهبة قلت

انه يفهم من اشارة البزدوي في كشفه ان النكاح في حقه صلى الله عليه وسلم بمنزلة التسري [illegible] وهو

من خصائصه صلى الله عليه وسلم ملك يمينه لكن بعض عبارات كتب الشافعية لا تفيد ذلك والمراد

في حق العامة فالحاصل ان النص خارج عما نحن فيه ثم وجود لوازم النكاح يدل على ان النكاح ليس بتسري [illegible] بحث

ان العتق والهبة والبيع اسباب للطلاق والنكاح ضرورة ان العتق انما افاد زوال ملك الرقبة

وفي ضمنه ارتفع ولاية الاستمتاع وزوال الاستمتاع ليس بطلاق ولا هو يستلزم فلا علاقة السببية

وكذا البيع فانه حقيقة الايجاب والقبول مع التراضي وكذا النكاح حقيقة لما في الايجاب الصحيح وكما في [illegible]

وكنكاح الاخرس ولا شبهة ان البيع والهبة للتمليك ان هذه الحقيقة بل قصاراهما افادته ولاية الاستمتاع

كالنكاح فلا سببية فالاولى ان تقرر ان العلاقة هي المشابهة في افادتهما ولاية الاستمتاع فيكون مثلهما

مثل الكفالة والحوالة وفي حاشية شرح المنار للشيخ عبد السلام [illegible] فائدة قولنا ينعقد النكاح بلفظ

الهبة الظاهر ان المراد به حصول موجب النكاح بلفظها واما النكاح فاسم للفظ مخصوص وكذا قولنا ينعقد

البيع بالتعاطي والحال ان النكاح عبارة عن المعنى الموجب لملك المتعة الحاصل بارتباط الايجاب والقبول

فالمراد بانعقاد النكاح انعقاد [illegible] وكذا البيع وبعده هذا اعم من ان ينفي النكاح عن النكاح المنعقد بلفظ الهبة الا

بلفظ الهبة الا ان يقوى عدم صحة النفي للعرف كما في اطلاق الضرب فلانا ثم عرض بحث في الصدق
النفي بحسب العرف مع ان حقيقة استعمال اللفظ الاثام في محل قابل لها انتهت وقال المصنف في حاشيته المعنى
والظاهر ان النكاح والبيع واشباههما انما هي تلك المعاني حقيقة فالبيع المبادلة سواء كان بلفظ موضوع
اولا والتنبيه عليه ان رجلا اذا قال بعت عبدي او اشتريت او نكحت لفلانة ونوى به الحقائق الاخبارية
البتة انه اوجب بلفظ البيع يعني قلت بعت مرادا لذلك المعنى ولعله ظاهر فالحقيقة هي ذلك المعنى
وعدم صحة النفي في الواقع واللازم ان لا يكون نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة نكاحا في الواقع
بل في الظاهر فهو في الحقيقة تسرٍّ وهو خلاف المذهب فالظاهر ان التصرفات الشرعية عبارة عن تلك المعاني
وهو الظاهر من عبارة الفقهاء مع اباء بعض اخر منها خاصة الاعراب صحتها نافذة للاحكام المنوطة
بها موقوفة على اللفظ وما يقوم مقامه وبه يظهر تلك المطالب بدونه لا بشرط لها اصلا فيطلق في الظاهر
ان البيع هو الايجاب والقبول ونحوه وليس الا وكذلك فهم فانه وان كان مخالفا لعبارات
القوم لكن التحقيق يحيده واحتج الشافعي بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل والهبة والبيع في النكاح غير ظاهر فلا يكون نكاحا الا بالنية ونية مما لا يدخل تحت احاطة
الشهادة ونية انما شرطت في النكاح ليكون الشهود عالمين بالنكاح وقال المصنف في حاشيته المتين
ضعفه ظاهر فان المجاز اذا التحقت به قرينة معينة للمطلوب فهو كالحقيقة سواء في الدخول في
جوف دائرة احاطة الشهادة وهو ظاهر وثانيا بقوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي
ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين والجواب ان المعنى والله اعلم ان تلك
المراة حلال لك خالصة ولا تحل لغيرك بعد استنكاحها او ان الاستنكاح بدون وجوب المهر خالص
لك ودليل على قوله تعالى بعد قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم ولا يجوز بالمسبب عن السبب عند الحنفية
خلافا له في غير الطلاق والعتق ونحوهما لان المجوز الاعتبار ... ولم يثبت الفرع عن الاصل اذ الاصل

عن الفرح اذ لم يجز ارادة المطر من السماء بل بالعكس الا ان يختص المسبب بالسبب كالمعلول يجوز من الطرفين كما لنبت للغيث

او بالعكس وشرح هذا المقال على الوجه المفصل انه لا يجوز التجوز بان يطلق المسبب ويراد به السبب عند العلماء

الحنفية خلافا للشافعي فيجوز عنده استعارة الطلاق للعتق فان الطلاق هو زوال ملك المتعة

والعتق سببه ووجهه ان العلاقات المعتبرة في التجوز منها المسببية وقد وجدت فلا يجوز عنده

الا ان المجوز للتجوز اعتبار العلاقة نوعا لا قدرا ولم يثبت استعارة الفرح للاصل بل الاستواء اذ لا

يحزن ولا استعارة المطر الذي هو مسبب عن السماء ولو كان المسببية كافية لهذه الاستعارة لما منعوا

بل انما جوزوا العكس الا الاستعارة السماء للمطر الا ان يكون المسبب مختصا بالسبب لا لوصف وغيره في المعنى [illegible]

كالمعلول فكما ان المعلول لا يوجد بدون العلة كذلك هذا المسبب فيجوز الاستعارة من الطرفين كما

قد عرفت كالنبت للغيث وبالعكس فيه دفع لما يورد في هذا المقام ان استعارة المسبب للسبب

واقع في الكلام الالهي وكفاك به شاهدا صدقا قال تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا والخمر مسبب عن العنب [illegible]

الا انه فلا يغتر ظاهر فان الخمر مختص بالعنب ولكن لم يسمع ان المسبب مطلقا لا يستعار للسبب الذي ادعيناه عدم

استعارة المسبب الغير المختص بالسبب له وهو مقصود فيما نحن فيه وقال المتعصب بخلاف المشهور ان [illegible]

دعوى محض وما الدليل على ذلك وانتفاء المثال الخاص لا يدل على التخصيص باستعارة العام للخاص

والمطلق للمقيد جائز وليس ان يكون السبب جائزا الاستعارة للسبب ثم ان الخمر كما يكون من العنب

يكون للغيث الا انه ليس مختصا لكن هذا الاشهر من حجة الحنفية ثم اهل العربية اطلقوا القول في

تجويز استعارة السبب والتقييد بالمسبب المختص مما لا دليل عليه تحجيرا ثم ان النبت كما يوجد بالمطر

يوجد بغيره فلا اختصاص الا ان يدعى الاختصاص بالنوع ثم ان الحاجة الى الاختصاص الى العلية

لا يخلو عن ابهام وفهم ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وفي شرح المنار للشيخ عبد السلام وان استعارة الخمر

للعنب [illegible] من باب استعارة السبب للسبب [illegible] ولما حكمنا بامتناع استعارة المسبب للسبب [illegible]

في الشرعيات لعدم الاتصال منهما حسا وانما اعتبرناه بجهة الافتقار ولا افتقار في جانب المرد واما الحسيات
فالاتصال الصوري بما من الجانبين ثابت ولئن سلم المنع مطلقا فاستعارة الحكم من باب النوع الى
الاخر بعلاقة التشريع وقال المعتصم بحبل المتين انه لا وجه التفرقة بين الحسي والشرعي واوضحه وتفصيله ان
التجوز في الشرعيات بعلاقة التجوز في اللغة لا شبهة كيف وامثال هذه المباحث انما احدث
من اللغة فكيف لا يسوغ في الشرعي ما جوزه اللغة فهو ظاهر والتفرقة التي ذكرها رحمه الله غير تامة فان
قصارى امر الحسيات ان ترتب المسبب فيها على السبب امر معلوم بالعادة والحس وهذا لا يقتضي
ان يكون المسبب مفتقرا اليه وهكذا حال الشرعيات فان الترتب هناك معلوم بالعقل ولكنه لا يعقل
افتقار المسبب في الحسيات الا بالحس فلا لا بالعقل لكن العقل فالفرق بان الاتصال من الجانبين
متحقق في الحسي دون الشرعي تحكم وان ارجع كلامه رحمه الله تعالى الى حديث الاختصاص فهو في
الحسي الشامات كما في الشرعي بدون تفرقة والله اعلم واعترض البعض بان خلاصة هذا الكلام عدم صحة
استعارة الطلاق للعتاق بعلاقة السببية وهو لا يدل على المطلوب فان العلاقة الشبهية الاشتراك
في وصف موجودة فان الطلاق مزيل لملك المتعة وكذا العتاق مزيل لها فهما مشتركان في ازالة
ملك المتعة فيشبهها مثل الاسد للشجاع فينبغي ان يجوز الطلاق للعتاق واجاب في البزدوي بما حاصله
في التوضيح ان الاشتراك في كل وصف لا يجوز التجوز والا لجاز ان يستعار السماء للارض باعتبار
انهما مشتركان في الجسمية والموجودية بل المصحح هو الاتصال في المعنى المشترك كيف شرع وهذا الاتصال
مفقود في الطلاق والعتاق فان الطلاق رفع قيد النكاح والعتاق اثبات القوة الشرعية
فان العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره فنقله الشرع الى القوة المخصوصة
الشرعية ولا شبهة ان رفع قيد النكاح مشروع لازالة ملك المتعة بخلاف اثبات القوة الشرعية فان زوال
ملك المتعة انما ثبت في ضمنه ولو تبين الاثبات المذكور مشروعا لاجله ثم اورد عليه ان الاعتاق عند ابي حنيفة

ازالة الملك كما ليس بمسئلة تجري الاعتاق وقيل بان معناه ان التصرف الصادر من المولى ازالة الملك المعنى اي انشاء وضع
لا لازالة العاقد وعليه فينبغي ان يكون الاسناد الى الملك فان المولى يبقى في سوء اثبات القوة وانما التصرف ازالة الملك وجب
بان الاسناد اليه مجازي لانه مبني على ذلك بعد من جهة زوال الملك او انه اطلق المراد به السبب في قوله اعتق عبده اي ازال ملكه ويكون
ينبغي ان يتوهم ان الاعتاق منقول لازالة الملك في الشرع فانه منقول لاثبات القوة شرعي والمنقول الشرعي
حقيقة هكذا في التوضيح بتغيير يسير واعترض عليه صاحب التلويح اولا بانه لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا
الا ازالة الملك والخلاص عن الرق وما ذكر من معنى اثبات القوة لا يفهمه الا افراد الفقهاء ويكون اللفظ منقولا اليه
اثبات القوة لا الى ازالة الملك ممنوع ولا بد له من دليل من نقل وسماع لانه العمدة في اثبات اللغة وضعا ويكون اثبات
السبب عند الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك ولا يلزم النقل الى معنى السبب وثانيا بانا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية
لم يطرأ عليها نقل شرعي انتهى وقال الولد الشهيد في سبيل الله وهو من ورثة انبيائه لو جرى في السفينة الريح
الى البحر علوم لما وقف الساحل في هذا المقام اراده بحلال الكتاب فنورده بوجه يغني المقام فنقول قال اما
قوله لا يفهم من الاعتاق الخ فلا يخفى ان معنى الاعتاق المقرر الان هو الذي كان اهل التعارف يفهمونه
من لفظ الاعتاق وكانوا يفرقون بين الرقيق والعتيق بان ذلك هو الضعيف ضعف المملوكية الحكمية له
كالاموال الناطقة والقيامة منه وهذا هو القوي قوة المالكية الجاعلة على حده فكيف يتصور على التقدير ان يكون
من قبيل الوصف من المواجهة والسوء وامثاله من مبادئها ان لا يفهمه اهل التعارف من ملاحظة مبادئ هذه
الالفاظ وقد ظهر كالشمس ان مادة لفظ العتق القوة وذلك الصيغة منه المعداة من باب الافعال لا بد ان يكون اثبات
القوة فلا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا الا اثبات القوة وقد تقرر في الشرع على ذلك العرف كما ذكرنا فلا يفهم شرعا
ايضا الا ذلك وقال في فيما سبق نظيرها ان معنى الطلاق هو معناه اللغوي الذي لمادة الاطلاق مجرد
عن ذلك بالطبع لان فيه قيد الحمل لتعليق الاطلاق به فهو على ذلك المعنى وكذا العتق معناه ما هو اللغوي وهو
القوة والاعتاق كذلك معناه اثبات القوة ومحله الحكمي لانه اعتبر اوه الرق وهو الضعيف مثل المكمل فصحيح كونه على

فصح كونه على معناه وذلك وكذا قول المصنف منقول من اثبات القوة الى معنى الالتزام كونه منقولا كما في المصطلحات
الاخر فانه فيه وجه الجواب كونه منقولا الا انه يجوز ان يكون على التبديل اي لو كان منقولا ففي اثبات القوة وهم
ان المراد منقول كنقل السفر والسرقة وما شابههما وقول المزدوي حكم الشرع متعلق بالشرع سببا وعلة الا شيء من حيث
يعقل الا ذو اللفظ وان علمت لغة الكلام فيما يعقل وكلا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا وكذلك وضع
لغة وكذلك ما شابهها لا نجد بينه شيئا من زعم ان هذه الالفاظ منقولات عند هؤلاء المشايخ فانه صرح فيلغى ان البيع
وما شابهه هو كل شرع سببا او علة اللفظ فدل على انه ما يدل عليه لغة البتة فلا نقل فيها بالجملة فيما والكلام على كون لفظي
الطلاق الاعتاق والطلاق منقولين شرعا كالمصطلحات الاخر غير ظاهر وعلى كونهما منقولين لا نظير التوب
وحديث وجوب المناسبة بين اللغوي والشرعي لا في المطلوب ولا يكفي فانه على كونهما منقولين المعنى غير
اللغوي يجوز ان يكون معناهما هو الاعلام كما قال الخصم مشتركا بين اسقاط قيد النكاح واسقاط قيد الرق ماخوذا
في العتق المناسبة اللغوي من جهة ان رفع الرق اثبات القوة المالكية والمناسبة ولو بوجه اي وجه كفى
في المنقولات ثم قال والتخليص عن الرق هو الذي يفهمه العوام غير الفقهاء وهم يعلمونه اثبات القوة والفقه
بفصل كيف كونه اثبات قوة وما ضعف الرق وما قوة العتق حتى ان يكون فيه اثبات القوة لا يعرفها
الا الافراد من الفقهاء ولكن من حيث الكنه والحقيقة ومن جهة ما يليق العبارة وذكر البيان اما ان لا يعرفه
ولو جهلا العامون ان العتق والمعتق قد اثبت فيه قوة الحرية التي هي ضد الرق وان ما ثبت فيه قوله
العتق وامثاله هو قوة قطعا مضادة لحالة الرق فكذا الحقيقة الجسم يعرفها العامة والخاصة من جهة الحساسة
والضحاكة فارقين بينه وبين الممتنع من الخلاء واقسام الاعراض ولكن البيان من جهة الحقيقة الهيولى
والصورة او الجواهر الفردة نفي الافراد وحقيقة الزمان يعرفها كل احد ولكن يعرفها من حيث كونه مقدارا
لحركة الزمان الا مثل ابن سينا ثم نقل انتهى هكذا وجد هذا العبد في المسودات المتفرقة ثم انه قد انعقدت الحاشية
من اصل البحث فمن سمع هذا فانا وجد فقد اعوذ منه لمحضا لكنه يعني العبارة فان وفقني الله تعالى اجمعها كما هو

سعى هذا ثم اعترض في التوضيح بان حاصل هذا البيان ان الطلاق لا يصلح استعارة لحقيقة العتق اعني اثبات القوة و
اما انه هل يجوز استعارته لازالة ملك الرقبة باعتبار استعمال كل منهما على ازالة ملك المتعة و العموم و
السراية فلا يدل ذلك الحديث عليه انتهى التوضيح بعبارته وفي التلويح قد يجاب بان العتق لما كان شرعا عبارة عن
اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا واذا استعار
الطلاق للازالة ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب حقيقة شرعا بخلاف ما لو قالت ازلت عنك
الملك فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق تجوز اسم المسبب للسبب وفي تسليم انه ذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل
الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات القوة فيتسامل ويمكن
دفعه بان العتق يثبت دلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك بعد العبارة بمناسبته
الحقاده في حاشيته للمولى الشهيد في سبيل الله والقيت امير شرايع الله بردا مضجعه ولنور الجواب بحث
يندفع عنه ذلك الذي نفع ان حمل الطلاق مستعارا لازالة الملك خروج عن البحث فان البحث في جواز
الاستعارة لفظ الطلاق لمعنى لفظ العتق كما كان العكس انه يجوز استعارة لفظ العتاق لمعنى
لفظ الطلاق ومعنى العتق وما يناسبه في الاشتقاق كما تحقق هو القوة وما يناسبها كما اثبات
لقوة ومعه
القوة ومعنى ازالة الملك ليس ثبوت القوة ولا اثباتها الا اذا اريد بالازالة اثبات القوة فيكون
مجازا في المجاز والمقصود ان يكون لفظ الطلاق بصرف العتاق وبصرف الاعتاق الذي هو اثبات
القوة المخصوصة كما هو وانما يصلح التصرف اثباتها لو كان هناك لفظ يدل على معنى اثبات القوة حتى يمكن
اللفظ اثباتا او اخبارا معتبر النسبة الى القوة حتى يعتبر الكلام فعل التصرف وما يراد من معنى ازالة الملك لا يعني
لفظ كك الا اذا اريد بالازالة اثبات القوة وهو مجاز في المجاز ونحن قد ذكرنا ما يؤكد هذا ان ارادة الازالة
يحيل كونه انشاء العتق لانه لا عتق في كتابة الا بتمييز صريح العتق وهو اثبات القوة كما تحقق انه ثبت
وفيما سبق قلنا لان يريد المتصرف حقيقة معنى هذا اللفظ فانه على ارادة نحو ذلك تجتمع ارادته الحقيقة حتى لو قال

حتى لو قال للمالك اي عليك ولم ينو الحرية لم يعتق كما في كنايات العتق من الهداية ثم قال ولما ذهب بما قال ان
العتق يثبت بدلالة الالتزام فظاهر الانع قلع لان دلالة الالتزام من قبيل تحقق الجدار بتحقق البيت غير
متحققة وكونه لازما لها كذلك غير صحيح لان تحقق ازالة الملك لا يستلزم تحقق العتق فقد يتحقق الازالة بالبيع
ونحوه كما فصل في مسئلة لا ملك لي عليك نعم ازالة الملك الذي هو موجب الاعتاق وهو ما هو اثر التصرف
الذي هو انت حر او اعتقتك بالطريقين الاقتضاء والدلالة يوجب لكن انما يوجب العتق كذلك اذا
التقى بهذه الارادة بكل الملك كما هو مفصل في الامور المتعرضة والمقصود ان لا يصح كون لفظ الطلاق في
العتاق مطلقا اما ان لا يستلزم منه ازالة الملك المستعمل فيها لفظ طالق او طلقتك فلان دلالة
الالتزام من قبيل الدلالة اللفظية لا يصح ثبوت العتق به فلانه لا بد من تنافيه منع القوة واثباتها ولو مجازا
كما حقق في الجواب وقال المنعم بحبل المتين مع اعترافه بقصور الباع ان المكشوف الظاهر الملتمع
مثل التماح الشمس ان الالفاظ الشرعية كالبيع والعتق نافذة على معانيها اللغوية وان العتق لغة القوة
ويستعمل فيها وليس بمنقول وان الشبهة القلوبية منه فوقه بحيث لا غبار عليه من ارباب التصنيف في الاصول
وهذا العبد الضعيف به وبان الانسب ان لا يلتفت الى المجاز ولكن لا شبهة في ان العتق والطلاق مشتركان
في الازالة واللزوم والتراخي بحيث لم يبق حق العبد اصلا ولم ينتقل الحق عند احد كما في البيع وامثاله فقد وجدت
علاقة الاستعارة كما في الاسد والرجل الشجاع والقول بانه لا بد من الاشتراك في وصف شهير لاجله
دعوى محض بل نظارى او الاستعارة الاشتراك في وصف خاص من بين الاشياء ولا يلزم ان
يكون خاصا بهما فان الجرأة ليست بمختصة بالاسد بلا شبهة ولا شبهة في ان الوصف الذي بيناه
مما يصح الاستعارة وهذا المطلوب ولا دليل على ان الوصف المشترك لا بد ان يكون كذلك بل نقول ان الاستعارة
الشرعية على حدة فان الاستعارة اللغوية الوقفية وفيها لم يشترط ان يكون الوصف المشترك مما خلق بالاصل له
فكذلك الوصف في الشرعيات لا يلزم ان يكون مما شرع لاجله فالقول بغير تام هذا وايضا انه بالمانع من ان يكون

الطلاق مستعار للازالة الملك في الرقبة بمعنى الاعتاق قوله فيلزم ان يكون مجازا في المجاز قلنا لا نم
بل الطلاق انما استعمل في ازالة الملك اللازم للملك فيلزم منه اقتضاء ثبوت العتق الذي هو القوة
قوله ان الازالة تتصور بالبيع قلنا مسلم لكن الكلام في الازالة اللازمة للملك فيه ملزوم للقوة الشرعية
قوله ان الهداية تميل الى ان قوله لا ملك لي عليك لا يكون اعتاقا بدون نية الحرية قلنا معناه
ان لا ملك لي عليك يحتمل الاخبار بعدم الملك فح لا يكون اعتاقا بل يكون حر الاصل ان
لم يوجد مستحق وان وجد فهو ملكه فلا بد من ارادة الازالة ليتحقق العتق ولم يرد ان ارادة
القوة محالا بينهما لا اعتاق ولئن سلم فالمنع لا ينهض على قول الهداية حجة بل هو معترض على
الحنفية فلكل الفاظ معترضا عليها والحاصل ان الحنفية يقولون ان قوله انت طالق بمعنى لا يكون
تصرف اعتاق وازالة ملك فيه امته وان نوى الاعتاق فنقول ان هذا غير مستقيم فانه لم يجوز
ان يثبت الاعتاق بالاقتضاء بارادة ازالة الملك والقول بانه ليس بلازم مم فان الازالة لازمة
ملك مرتفعة له كما هو القول بان تصرف الاعتاق لا يصح الا بان يريد اثبات القوة ولا مجاز ثم
كيف ولنا مقاس صحيح مثل كناية الطلاق فان قوله اعتدي تطليق بارادة الاعتداد بنفسه
يثبت منه الطلاق اقتضاء وكما سيجيء ان شاء الله تعالى في مستقبل القول في الكناية والصريح
فلكل لا ملك لي عليك ان في رفع الملك كذلك فلكل الفاظ الطلاق مستعملا في رفع الملك كذا وعلى
التنزل ان باب الكناية البائنة مفتوح فلكل الطلاق مستعملا في ازالة الملك فيه فينتقل الى اثبات
القوة كما في زيد طويل النجاد نعم لو قالوا ان الطلاق لا يستعمل في حقيقة الاعتاق ولا يفوق اصلا
في العتاق بوجه كالكناية وكالازالة المقتضية للقوة لكان له وجه ولكن ليس كذلك ثم قال صاحب التوضيح
ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد لانه لازالة القيد فلا يصح استعارة ازالة القيد
لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وهو اعترض عليه في

واعترض عليه في التلويح بان للخصم ان يمنع قوة ازالة الملك فان فيه ازالة بنفي نوع تعلق وهو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال من فهم الامتناع الانفكاك والا فلم يجوز ان يكون اطلاق بطريق اطلاق المقيد على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كالمشفر على شفة الانسان وايضا قد يكون الاستعارة مبنية على الشبه وكون المشبه به اقوى انما اشترط في بعض اقسام التشبيه وبيّنه في حاشية التلويح ظاهران ازالة الملك اقوى لان كونه ازالة من ازالة قيد النكاح وبقاء الولاء لانه ليس من بقاء الملك في شيء وانما هو حكم البيت في فعل المعتق اي ازالة الملك لازمة لها بالبيان كون ازالة الملك اقوى من ازالة قيد النكاح ولغايته مستتبعة لاستتباع القوي الضعيف فتامل قوله لم لا يجوز ان يكون اطلاقه الخ قد نبّه العلامة بان المراد به لابد من بادية معنى اثبات القوة ولو بلفظ مجاز قوله كون المشبه به الخ قلنا قد صرح في المطول باشتراط القوة في الاستعارة وكونه غير مشروط في بعض اقسام التشبيه لا يوجب عدم اشتراطه في جميع اقسام الاستعارة انتهت بالفاظها الشريفة وعليه التنبيه وقال المعتصم بحبل المتين مع اعترافه لقصور الباع بانه لا شبهة في متانة هذا الكلام لكن يرد عليه ان الطلاق ازالة وكذا العتاق ولكل منهما قوة من وجه فان الطلاق مشروع لاجل الفراق بخلاف الاعتاق والاعتاق قوي في الاثر الشرعي لقابلية الى القول انه يجوز ان يصح الارادة من الطرفين فوردوا قد بنى العلامة الحر قدم العاملين ما يتعلق به فتذكر ثم ان جهة المبالغة في الشبه المقلوب مناسبة ههنا فافهم ولكن هذا اخر الكلام

مسئلة قال الامام الحلى انما يكون بالذات بلا واسطة في النحو اسم الجنس حقيقيا او المصدر واما الفعل والمشتق فبالتبعية اي يجري فيهما التجوز باعتبار تضمنهما معنى الحدث او الزمان ويعتبر التجوز اولا فيهما ثم في الغير بواسطة في الفعل والمشتق قال المعتصم بحبل المتين ان الفعل والمشتق على ما هو التحقيق يدلان على معنى بسيط فلا يلزم ان يكون التجوز المتعلق بالجوانب كما اذا استعير النار للجار غير مالوف وسط التجوز في الحرارة لكنه قليل جدا

[illegible]

او لما حروف العلم فلا يوجد التجوز فيها لو وجد هذا لكانه خرق الاجماع فانه من المشاهير الا حروف الجر فيستعمل بعضها
مكان آخر كما سيجيء انشاء الله تعالى في حروف المعاني وقيل لو وجد اي لو وجد التجوز في الحروف ايضا
بالتبعية وهو الحق كما اوماناه اليه من حديث الاجماع وليس التبعية فيه لتبعية الفعل والمشتق
فان التبعية فيهما باعتبار الغير واما التبعية فيه فباعتبار اللزوم فان معنى من مثلا لزمه الابتداء
وتجوز فيه ثم به في من وتحقيق هذه المباحث في كتب البيان وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد
محمد الغزالي في المستصفى المجاز قد يدخل في الاعلام ايضا وهو الحق تقول هذا سيبويه اي نحوي كامل
كامل في النحو به وتقول ايضا لكل فرعون موسى اي لكل ظالم عادل او لكل مبطل محق ولا يخفى لطف
هذه العبارة مسئلة كل منهما اي كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المعنى المراد وعدمه ينقسم الى صريح وهو
المتبادر المراد سواء كان التبادر بالوضع او غيره وحكمه ثبوت الحكم بعين الكلام قال الشيخ عبد السلام في
شرح المنار في شرح قوله وحكمه تعلق الحكم بنفس الكلام وقيامه مقام معناه اي قيام ارادة المتكلم به مقام
ارادة معناه حتى لو وجد التكلم بلا ارادة كما في النوم والجنون والسكر الحرام لا يثبت ارادة لمعناه
حكما ومن ظن ان كلمة حقيقة حكمها كذا ثم جعل هذا الحكم مشتركا بينها وبين الصريح فهو لم يفهم صريح عبارة المصنف
من قوله حقيقة كان او مجازا وذلك كنفس العقود كبعت واشتريت وتزوجت وكنفس المفسوخ
كانت طالق او وهلت بان النساء من الكنايات فلا يصح التمثيل والجواب ان الطلاق صريح والكناية انت
كناية والذي يرى هذا العبد ان انت باعتبار الوضع كناية فلو قال انت حر والمخاطب متعدد وكل منهما
للخطاب والقرينة معدومة فهو كناية لكن مع قرينة الخطاب الواضح كما اذا كان من يخاطب واحد فهو صريح البتة
والله اعلم قوله ومنه المشترك المشتهر في احدهما فان اشتهار الكلمة مشتركا كالكلمة مستعملا من جهة
فقد المعنى ومعنى الولد لكن التعيين في المشترك بالاشتهار ومنه ايضا المجاز المتعارف هذا ان كان عندهما
فان المجاز المتعارف اقدم من الحقيقة واما ابو حنيفة فنقول بتقديمها فلا يكون صريحا ولكن ان يقي ان المراد

ان المراد المتعارف الذي هو الحقيقة بالمرة فيرجح على المذاهب وبتقسيم كل من الحقيقة والمجاز ايضا الى كناية
فبذلك الاعتبار فهي بالاستتار معناه المراد لا يثبت الحكم منهما الا بنية او قرينة صارفة معينة
فالفرق بين حكمي الصريح والكناية الافتقار الى النية وعدمه قال المصنف تبعا للمتن في العبارة قصور
فان القرينة ان صحت حيث جعلت الكناية صريحة كهذا البيت لمن لا ولد مثلا من مثله فهو ح
خارجة عن الكناية والا فلا تثبت بل يحتمل المعنى المراد وغيره فلا بد من العزيمة فلا يحسن الشق بين
النية والقرينة والجواب ان بعض الكنايات لا يزول الا بالقرينة والكنايات العزيمة على الخلاف كما في
مسئلة الشراء وارادة الملك فانه لا يصدق قضاء فان القرينة دالة على انه لم يرد الملك وانما يحال الا
لكشف على منه والظاهر ومنها اقسام الخفاء كالمجمل ونحوه والمجاز الغير المشتهر وقد عرفت ما يتعلق
به وفيه اشارة الى ان الظاهر والنص ومثلهما من الصريح والمشكل والخفي ومثلهما من الكناية وهو
الحق لان المقصود من هذا التقسيم الخلط ما يتعلق بنفسه وقيام اللفظ مقام معناه وما لا يكون كذلك فاخراج الظاهر
من الصريح والخفي من الكناية كما وقع من البعض من المشايخ مع ان حكم الظاهر لا شبهة انه متعلق بنفس اللفظ
لفظي فيما لا وجه له ان ينظم متفرق الاحكام في سلك وجمعهما فوائد الاولى قالوا لو جرى على لسانه مطلقا
انت طالق بغير ارادة ان يتكلم بانت على نعم الحرة او تخدم فسبق لسانه الى طالق ولم يقصده و
الا انه غيره يقع ولو اراد الطلاق عن وثاق في زوجته وما بنية نفي قال انت طالق ونوى به المعنى
الاصلي وهو الطلاق عن الوثاق لم يصدق فيما بينه وبين الله تعالى او لا يصدق قضاء والقضاء الان القاضي
مضطر الا الحكم بحسب الظاهر ولو البعث الى قوله بانه لم يرد ظاهره بل معنى آخر مجازا حقيقيا لا بسد باب
القضاء لعسرة افساد الديانة واما العليم الخبير فلو علم المحيط بالفعل على ما هو فلا يقع عنده والله اشار رسول
الله صلى الله عليه وسلم فما روت ام سلمة رضي الله تعالى عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له

لشيء من حق اخيه فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار فانه صريح في ان حكم القضاء وحكم الديانة اخر ولكن العمل
يجب بالظاهر رواه البخاري ومسلم والحق والكل اي في مسئلة الغلط وارادة الطلاق عن الوثاق ان
الطلاق يقع قضاء وقضاء لا يقع فيما بينه وبين الله الا يرى لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم
الرضاء والحكم فيما ليس او يشبه ان البيع والشراء من الصريح ولا يثبت حكمها لعدم الرضاء ومع ان
البيع صدر منه بلا رضاء فينبغي ان لا يثبت الحكم فيما لم يصدر بالرضا كالطلاق في الغلط فلا يقع فيما بينه وبين الله
تعالى ولا الكفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله وتفصيله ان عادة العرب
ان يجري على السنتهم في اثناء الكلام لا والله وبلى والله ولا يريدون القسم بل وقع عادة ووردا فلا
كفارة ولا يمين في هذا الباب مع ان القسم من غير القصد وان لم يقع الا معناه فعلم ان لا يكون السبب
صادرا بالقصد لا يكون حكما كان قال الله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان وعن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها انزلت هذه الآية لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم في قول الرجل لا والله وبلى والله رواه البخاري كيف ولا فرق بينه وبين النائم اي الذي
الغالط والنائم عند العليم الخبير وهو الله تعالى وقد صح ان النائم لا اثر لتطليقه فكذا الطلاق الغالط و
الحاصل المحقق في شرائع الاسلام لا يهدي ان التصرفات الشرعية لا اثر لها اذا صدرت عن غير القصد فينبغي
ان يكون الغالط كذلك نعم لا يصدق في العلم ما في الضمائر وهو القاضي عملا بالظاهر فانه مجبور على قال
المتقسم على التمييز فينبغي ان لا يصدق القاضي الا فيما اذا حصل الظن كما اذا كان الرجل معروفا بالصلاح
ومجتنبا عن الكذب ومشهورا انه عن المحرمات وقال فوت الطلاق عن الوثاق او غلطت فوقعت الثلاث
جنبيه او حيلة فسبقت بالثلاث طالق فينبغي ان يصدقه ولا فرق بينهما فانه حاكم بالظاهر والظاهر انه
ما طلق نعم ان هذا الزمان زمان الطمع في الديانة فلا بعد ان يفتى بالشرط لحصول الظن على ان لا يصدقا
مع ان فيه احتياطا فان التحرز عن الخطر واما المباشرة فرضا الفساد ولذلك افتى بان الحكم القاضي نعم

العاقل يعلم فيرتباشا اي في زمان المفتي وهذا الزمان اكثر منه ملك ولا بد والحديث الذي رواه ابو هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة
رواه الترمذي وقال هذا حديث غريب حسن وجه الورود ان الحديث يدل على ان الهزل غير
عامل في الطلاق فيقع بدون النية والرضا والقصد وقد تقدم ان حاله حال النائم فلا تقع لان الهازل
راض بالسبب فانه انما يقول بانت طالق بالقصد والرضا الا انه لا رضا له بالحكم وهو وقوع الفرقة والنائم غير
راض بشيء منهما كالنائم فلا ينبغي ان تقاس الفاظ النائم على الهازل فان بينهما بونا بعيدا [illegible]
بالنائم سهو ظاهر فقد ظهر ان التصرفات كلها مبنية على القصد لكن هذه التصرفات الشرعية مشتبه
في الشرع معنى غير القياس فلا يتعدى والفائدة الثانية قيل هذه الالفاظ اي التصرفات الشرعية
مثل الطلاق والعتاق اسباب خارجية على مثال سببية القتل للموت في الجارح وانما القصد وقوع
المقصود بالاسباب منها الطرق قصد لثمر مخصوص خارجي كما اذا كان الامانة من القتل والقاء الحجر على الا
ان هذه الالفاظ ليس معنى لها في انفسها معان خارجية يكفي ان القصد الدلالة بالالفاظ الا
فيها اقول فهناك شيء معي وهو انه كيف يصح التجوز عنها فانه اذا لم يكن لها معنى فلا يصح ان تجوز عنها
لان التجوز اراد لفظ موضوع لمعنى في معنى آخر مناسب للاول واذ لا معنى لها فلا تجوز وكيف يتصف
الحقيقة والمجاز فان الحقيقة لفظ موضوع مستعمل واذ لا معنى لها فلا وضع ولا استعمال فلا اتصاف
انهما باطلان بالاتفاق وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم يوردون
اشكاله على صاحب كما مر واذ لا معنى لها فلا حقيقة ولا مجاز فلا جمع فينبغي ان يجيبوا بانه
ليس بحقيقة ولا مجاز فلا حاجة الى ما تكلفوا في الدفع التيسير المثال الا مثل زيد اخف قبل البلوغ
المار فان قلت يجوز ان يكون جوابهم تنزلا لكنه بعيد من عباراتهم كيف وقد سئل
لا يرد عليه شيء فاحمل وهذا جواب ضعيفة فيه الخبث في الفساد وكيف الفعل التعليق

فانه ظاهر ان معنى التعليق ليس الا ارتباط شيء بمعنى الجزاء وان لا معنى له فلا تعليق فان قلت يجوز ان يكون
المعلق القضاء من قبيل ما لا معنى له وانما اثره تراخي الحكم فمثله كمثل قبل خارجي يخرج المبيت لعبا القضاء
زمان قلت مقتضى كلام هذا القائل ذلك لكن كلام المحققين يخالفه فانهم يبنون الاحكام المجمعة
على معاني النواتي كما ستنكشف ان شاء الله تعالى في حروف المعاني وكيف يصدق ديانة فان
التصديق انما هو تسليم ما اراد المتكلم واذ لا معنى فلا ارادة فان قلت انه قال انه يقصد به وقوع المقصد
بطريق الايقاع اثر خارجي لسبب ذلك فيصدق في هذا القضاء او لا يصدق قلت ظاهر انهم يقولون ان قصد
معنى مناسبا لمعناه الذي وضع له فيصدق ان الكلام فيه تحقيق والا فلا وهذا صريح في ان التصديق باعتبار
ارادة المعنى المنفي الى غير ذلك من المفاسد من لزوم عدم صحة نية الثلث في البينونة والتوقيت بالزمان
مثلا واذ لا صحة لهذا القول فالحق ورائه ولذلك قال المحقق ان الاعتبار للمعنى اولا وبالذات الا في مسائل مستثنى
من النكاح والرجعة والطلاق في الهزل فان الاعتبار فيه للفظ لوجود الاسباب والحق عدم الاستثناء وهو
ان المعنى الكلام النفسي وفيه ان الكلام النفسي صفة النفس والمعنى انما هو الماهيات من حيث هي
هي كما مر في اول هذه المقالات الموضوع له الحقائق من حيث هي هي وليست تلك الحقائق
صفات النفس الا ان تقول ان الوجود الذهني ثابت عند المحقق ولا شبهة في ان نفس الوجود
الذهني لتلك الماهيات موجودة في الذهن وجود القائم بالمحل وفيه ان بعض الماهيات ليست بموجودة
في الذهن ككلمة الله تعالى وغيره فلا يكون معنى لفظ الله كلاما نفسيا ولكن الجواب بان معناه متصور بالوجه
وذلك موجود في الذهن وفيه ان الاعتبار اولا وبالذات انما هو للمعنى الحقيقي وهو ليس كلاما نفسيا
وتحقيق هذه المباحث في غير هذا الفن وسنفصل ان شاء الله تعالى الوجه الاجمالي في باب الاصول
ثم لطفائه ادير الحكم على دليله وهو اللفظ وجودا وعدما كرخصة السفر والمناط حقيقة هو المشقة فاذا رخصة
السفر سواء وجدت المشقة ام لا فكذا ههنا انما الاعتبار للمعنى ولكن لا مطلقا بل باعتبار انه اولى

انه ادى بلفظ فان الالفاظ الدالة على الاحكام منها وان لم تكن في الواقع ولكن من العلم او الاعتقاد الشرائع
فيحكم بحسب الظاهر كما في البيع مع الهزل فانه يحكم بالبيع فان ادعى البائع ان المشتري كان
صبيا او مكرها او نحو ذلك السبب فيحكم بهذا قال المعتصم بحبل المتين هذا الكلام منقول عن حاشية
المولى الشهيد في سبيل الله والدي في العالم السلم والمجتهد فان حل ما استفدت من
استفدت الائمة او من اصحابه والمعتبر الفقهاء الفقه عن غيره في تحصيل العلم بالافادة المستندة او
اصحابه وهذا الكلام حسن لطيف ولقد وجدته في اوراق المسودة المطروحة المبدلة بلغز وليسيا
هلك تحقيق ما تسمع لا شبهة في ان الالفاظ قسمان قسم مصداقه متحقق في الواقع ولا دخل في
تحققه لهذه الالفاظ كالتقادير وسائر الاخبار فالالفاظ انما هي حاكية عما في الواقع فيتبين الشرع وقسم
مصداقه منشئ للاحكام بنفسه فلولاه لم يوجد الاحكام كهذه التصرفات التي فيما نحن فيه والمولى المحقق
لم ينكر ان الاعتبار للمعاني اصلا وكيف وقد بلغ حد عدم الاحصاء كلماته الدالة على ان الاعتبار
للمعاني قد نقلنا عنه قريب شهر منها في مسئلة جواز الطلاق بالاعتاق وبالعكس فتدبر بل الذي قصده
رحمه الله تعالى ان هذه الالفاظ موجدة للاحكام وسبب لها مثل سببية القتل للموت وليس حالها
حال الاقارير في ان الحكم ثابت بنفسه وانما هو امارة له بل هي مثبتة بنفسها لكن لا بنفسها من حيث
هي اصوات والا لكان طلاق المعتوه والنائم طلاقا ولكن عنده رحمه الله تعالى قصد الوقوع
منها مثل قصد الموت بالقتل فان كلا منهما قد قصد منه اثر لا يتسبب الا به وليست مثل الاخبار والاقارير
فهذه الالفاظ ليس لها معان ثابتة في الواقع بقطع النظر عنها بل نفسها معان خارجية كما قد عرفت في
شرح المنار للشيخ عبد السلام بن فاضله مقام المعاني لما ان الافادة بالذات للمعاني ولفظها لما
انفطمت من البين فانتقلت الى الالفاظ فهي المؤثرة كالمعاني فحرم الحاصل ان الالفاظ من حيث
دلالتها على المعاني اسباب مثل سببية القتل للموت والشائبة لذلك فيه اصلا واذا كانت قائمة

مقام المعاملة لكن ان القصد الدلالة عليها بالفاظ اخر كان تحت عبارت الحرية طائفة او وقع الطلاق
بها كما في الفاظ الاقارير فان الاسباب الموجبة للوجوب كالبيع مثلا موجودة له وقلنة مقام
الوجوب فعدة لك ان قصد الدلالة عليه تورد بلفظ الاقرار فيقال وجب على المبيع مثلا
وهذا الصنا فلا شك فيه ولم يقع الشبهات بحد انيرنا فتدبر ولهذا العبد المعتصم بحبل المتين
كلام اخر فيما لا خير فلا ان ينقل العبارة او لا ثم نشار الى ما يشار اليه قال قدس سره العزيز بعد
ما حقق ان حقيقة الاعتاق اثبات القوة الشرعية وان التطليق رفع القيد ولا مناسبة بينهما
بحسب الشركة فوصف شرعا لا حلر كما مر فهم الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
لكن يعني ان التصرف الصادر من المالك اه قال العبد المعتصم بحبل المتين اشارة الى ما نقلوا عن
[illegible] البزدوي ان موجب الاعتاق ازالة الملك لا ازالة الرق ولا اثبات العتق لانه تصرف من جهته
حقه وحقه الملك لا الرق لانه حق الله تعالى وكذا العتق والاصل ان لا تصرف للانسان
حقه لا حق غيره وانما الى العبد اثبات القوة في ضمن ازالة الملك بطريق التسبب وهو ان العبد لما زال
حق نفسه مع حاجته فالله تعالى مع كرامته واستغنائه بجميع جباره اكرام ان لا يزيل حقه فكان الاعتاق
ازالة الملك بلا واسطة واثبات العتق بواسطة ازالة الملك فيه بل يفهم منه احد الا ان ما هو فعل المنشئ
سوا انشاء الاعتاق وما يعده عنه انما هو ان يزيل ملكه فيجعل ما هو القوة الشرعية بطريق التسبيب
المذكور في الحاشية فمن هذا الذي يوهم ان من كلامه انه يفهم من الاعتاق لغة او عرفا او شرعا غير ازالة
الملك ولا كلام في اسناد الاعتاق في ذلك الكلام الذي لاثبات العتق بل في الكلام الذي هو اخبار
عن ذلك الاثبات انتهى قال المعتصم بحبل المتين يعني ان الاعتاق لا كلام في وسع العبد فكيف يصح
اسناده الى العبد في الاخبار كاعتق والمراد انه يراد ازالة الملك مع من [illegible] ثم قال فيتحصل ان
يقولون رضي الله تعالى عنهم ان الاعتاق اثبات القوة [illegible] ان ما يحصل في العبد هو العتق

هو الفرق بين القوة الشرعية المذكورة وحقيقة الشيء المراد بالالفاظ لا ان يكون هو اثبات
تلك القوة فحقيقته ما ليس في الواقع اعتقادا انه هو اثبات القوة المذكورة وطريق تحصيل
المولى تلك القوة في العبد الى اثبات ما فيه ان يزيل ملكه فيحصل خالق القوى اثبات القوة
لان معنى اللفظين عند الاثبات ازالة الملك والتمليك وهناك مسئلة تحقيقها ان المالك
لم يقل احد بخلافه لذلك نقول وقع الكلام في ان المناسبة من بين حقيقتي التطليق والاعتاق
الخارجيتين والمقصود فهمها من معنى طلقت واعتقت المفهوم من منهما عند الانشاء وانما هما الالفاظ
بالاعتراف من منهما مناسبة بينة كما قال الخصم فنقول قول الامام فخر الاسلام البزدوي
الاتصال بين الشيئين والحكمين يرشد الى ان المناسبة التي لابد منها في الاستعارة
انما لابد منها في الاستعارة وهذه التصرفات في الشيئين وهما الاعتاق والتطليق و
لفظيهما والسر فيه ان هذه الالفاظ هي اسباب خارجية على مثال سببية القتل للموت والجامع
دائما يقصد وقوع المقصود بالانشاء منها الطريق فعدا اثر مخصوص من خارج من سبب خارجي كما مر من حين
الكشف المغلق لوهقه علامين لان التصرفات الشرعية افعال خارجية وبالجملة المقصود بهذه
الالفاظ وجود الاحكام على مثال الاسباب الخارجية الاخر كما يقصد في الاخبارات الدالة
على المعنى الالفاظ يقصد بها الدلالة على المعنى في الالفاظ التي قصد بها الدلالة على المعاني المعتبر المناسبة
في معانيها وهذه الالفاظ لم تكن بها معنى بل هي انفسها معان خارجية يمكن ان يقصد
الدلالة بالفاظ اخر عليها كالمعاني الخارجية لم يمكن اعتبار المناسبة في معانيها بل اعتبرت
كما في المدلولات الالفاظ اخر دالة عليها فهذه الالفاظ المعتبر كما هي الفاظ دالة على معان
في تلك الالفاظ فيكون تلك الالفاظ انفسها معان يعتبر فيها المناسبة كمعاني الفاظ اخر وبالجملة
لابد ان يعتبر المناسبة بين التصرفين الذين هما التطليق والاعتاق في تجوز لا بين معنى لفظ الطلاق

والعتاق والمناسبة لا تتحقق بين التصرفين المذكورين وقال المصنف في حل المتن وكذا وجدت
في الاوراق المطروحة المذكورة والذي يليها قد اوردنا ما سبق وذكرنا ما فيه فان التجوز واعتبار
المناسبة انما يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي واذا وقع الاعتراف بان معنى العتاق
ازالة الملك فقد تحققت المناسبة فصح التجوز واما الحقيقة المحققة في الخارج فلا اعتبار لها كما هو الظاهر (وفيه تامل)
هذا الكلام على قياس ما تقرر سابقا ان الاعتاق هو اثبات القوة هو المقصود في الانشاء وهو الذي يحصل في
المنشئ لكن بازالة الملك عنه مثل اعتق عبدي رقبة فانه يثبت منه الاعتاق لكن باعتبار البيع او لا يتحقق منه
اثبات القوة لكن باعتبار ازالة الملك اولا فقصد اثبات القوة منها كقصد الموت من القتل لانها القائمة
مقام المعنى في الشرع فلذلك لا يعارض فيه الطلاق فالاعتاق اذا قصد منه القطع ثبوت القوة وان لم يكن
اعتاقا وان قصد منه انشاء فرقة الزوجة فهو للطلاق فهو انما يكون سببا اذا قرن القصد به وهذا القصد يعتبر (المعنى)
من اللفظ والتشبيه انما هو في اثبات الاحكام والسببية فلذا قصد [illegible] سببا [illegible] مقام المعاني
فكانها الفاظ دالة على معان مع تلك الالفاظ فلم يجز يعني انما يعتبر المناسبة بينه بما هو تصرف شرعي في معنى آخر
بهذا الاعتبار لا مناسبة فان اثبات القوة والتفريق لا تناسب بينهما ولا يعتبر المناسبة بين المعاني
المفهومة منه عند الانشاء وغير المقصودة هذا وبعد في الكلام كلام ظاهر فان العبارة مصرحة في ان معنى الاعتاق
هو الازالة والذي اشتهر من ان معناه اثبات القوة معناه ان التصرف الصادر في الخارج من المنشئ
هو القوة باعتبار التسبب وفيه الفساد مع انه مخالف لما سبق ولما نطق من التصريح بخروجه ان الاعتاق ليس منقولا
بل هو معنى لغوية وتلك الحقيقة هو اثبات القوة والضد الاظهر بهذا السر وحمل ما قصده في حل الكلام ان
حدث السببية الخارجية صحيح فهو الذي يفهم من الكتب وقد اشار اليه المصنف فيما سبق في مسئلة ان
ان اللفظ علة تامة للحكم في الصريح ولا شائبة شك فيه يعني في ان ذلك الصريح بان معنى لفظ الاعتاق الازالة
وهو مخالف لما تقرر على انه قدس سره العزيز مخالف لما في الكتب الفقهية مع انه رحمه الله تعالى بصدد توجيه

توجيه كلامهم وانه لا دخل لهذا السر في هذا المقام ونقد رحمه الله عليه بهذه الامور طرح هذه الاوراق ولكن
حديث السر في نفسه من احسن المطالب فالحق بالمؤمنين رحمه الله تعالى سالفا ولا حاجة الى الاعادة وبالجملة
هذا السر في نفسه فهو المعتمد وعليه الفتوى فافهم وتدبر الفائدة الثالثة في كنايات الطلاق اي الالفاظ
المستعملة في التطليق غير ظاهر فيه مفتقرة الى النية نحو انت بائن وغيره كنحو انت حرام وانت بتة [illegible]
عندنا لا يملك الزوج الرجعة الا ان ينكحها ثانيا الا اذا عنى بها الفسخ وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين دخل على ام المؤمنين سودة بنت زمعة رضي الله تعالى عنها فرآها تبكي على من قتل يوم بدر من اقاربها
وترثيهم باشعار فكره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووهبت نوبتها لام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى
عنها وقالت اني اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها كذا رواه كتب الاصول وروى
الترمذي عن ابن عباس خشيت سودة ان يطلقها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله لا تطلقني
واجعل يومي لعائشة ففعل فنزلت هذه الآية وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا الآية
وقال حسن غريب وفي البخاري قالت ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها الرجل يكون عنده المرأة
ليس بمستكثر منها يريد ان يفارقها فيقول اجعلك من شأني في حل فنزلت ويمكن التوفيق بان ام
المؤمنين سودة هي كانت تلك المرأة وفي موضع آخر من البخاري قالت ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها
في المرأة تكون عند الرجل لا يستكثر منها فيريد طلاقها ويتزوج غيرها تقول امسكني ولا تطلقني ثم تزوج غيري
فانت في حل من النفقة علي والقسمة فذلك قوله تعالى فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا والصلح خير
وفي مشكاة المصابيح قال ابن قال غير عطاء هي سودة وهي امرأة وهبت يومها لعائشة رضي الله تعالى عنها
وقالت كأني لعلي ان اكون من نسائك في الجنة قوله هي سودة هي زوجة اخرى التي لا يقسم لها رسول الله صلى الله
عليه وسلم هي سودة وقال عطاء هي رضي الله تعالى عنها فهذه الاحاديث تدل على ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان لم يطلق سودة رضي الله عنها فان صح رواية الاصول فالتوفيق ان الطلاق كان رجعيا فلم ادر من الطلاق

في هذه الالفاظ باحتمال الابانة والمفارقة والتخفي بعده وقال المعتصم بحبل الله المتين ان الاظهر غير صحيح فان من الكنايات
انت واحدة واستبرئي رحمك فالفاظ مقتضى العبارة يجب انتظاره الى القياس يقتضي ان يكون رجعيا
الفاظ الكنى النص اخرجه عنه وعنه نافذه وكنايات الطلاق رواجع يقع بها طلاق يملك الزوج الرجعة بها في
النكاح عند الشافعي لان المراد اذا تعين صار كالصريح وفيه الرجعة ففي الكناية كانه قال انت بائن برجعي
طالق ولا فرق بينه وبين الطلاق الابان الاول مجاز والثاني حقيقة وتختلف الاحكام بالحقيقة والتجوز
كما في سائر التصرفات الشرعية وقد عرفت عن قرب ان الاعتبار للمعنى اولا وبالذات وانما اودير الحكم على اللفظ
لدلالة المعنى فهو باعتبار انه صار المراد منه طلاق طلاق وباعتبار ارادة قصد الطلاق منه تطليق من تطليق
وعلى هذا فقس واذا عبر فيه ذلك المعنى بلفظ كان طلاقا رجعيا وكذا اذا عبر عنه بلفظ غيره كان طلاقا رجعيا كما في
البيع فانه بلفظ غير بعت البيت كما هو كذلك بلفظ واذا قرن به صيغة الخيار كان كل منهما خيارا واذا وجد
موجبه موجبا الخيار كعدم الرؤية ورؤية العيب كان كل خيار باتفاق البينونة ما فيه على معناه ولا اعتبار بالعبارة
التعلق فلا يعلم البائن عن الخيار او من النكاح فاذا تعين بالنية حمل حقيقة اللفظ فيقع البائن وقيل في
كتب الاصول ان وقوع البينونة مذهب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام وعليه
وشرح هذا المجمل على ما في الهداية والكشف وغيرهما ان هذه الالفاظ ما وضعت لمعناها فبائن بائن على البائن
عن النكاح بعد رفع الاستتار بالنية فالتصرف الصادر من الزوج هو ابانة النكاح في كل قسم كما تعرف الا قطع
النكاح فيكون منقطعا فلا يدرك الرجعة لان ملك الرجعة مستوثق على النكاح وتفصيل الى الطلاق ممنوع
لا نوعين وايضا كان نوع الرجعة ملكا ويكون ملك الابانة كذلك للمماس من الحاجة الى كل منهما ثم لو كان البائن
مجازا عن الطلاق الكامل كما ذكره الشافعي ففي هذا الاصل اشارة الى منع مقدمة ادعاها الشافعي في دليله من
انه صار كالصريح وما اورده في مقام ان التصرفات الشرعية واقعة على حسب المعنى المراد ما فيه ثانيا منزلة فكان
مسلكا فعل بالموجب فالطلقات فانا نقول في اعتدالها بمعنى ما السر فيه انه لا يقع البائن بعد ما قلت ان النص مبنيا عليه كما في

كما سبق مع ما أورد عليه ولا يصح أن يقال إن الاعتداد بالثلاث هو أثر التفريق المقتضي الإطلاق الطلاق ومطلقه
يقتضي البينونة بل انقضاء العدة أثر التفريق في قوله أنت طالق طلاقا ما صالحا لأن يفرق به بين الثلث وإذا لم
يفرق تصرف إلى الرجعي والحاصل أن البينونة لا تقع إلا بالنية وأما الأخرى فمكلف بالتطليق وكذا أحال [illegible]
رجعة والثلاث واحدة فقد قالوا بعضهم إن الوحدة صفة للتطليقة مجردة ومقتضاها الرجعي هذا ما قالوا وقال المعصوم
بجملة الشيء أن حاصل مقال السائل في هذا المقام وتفصيله أنه قد مر من البزدوي وحاشية التلويح
للمولى المحقق الشريف في سبيل الصدر أن الألفاظ الدائرة في التصرفات الشرعية كأنها معانيها كلها وليس
الطلاق والعتاق وأمثالهما منقولات ولا مجازات بل هي على أصلها الاستعمال اللغوي وقد
ظهر من كلمات أرباب اللغة أن الطلاق هو رفع قيد النكاح وبه شهدت الكتب الأصولية والفقهية
أيضا فالبينونة عن النكاح هو الطلاق والطلاق هو البينونة لا شبهة فإن قلت ينبغي أن تقع البينونة
في الصريح أيضا قلنا نعم لكن علم من الشرع تراخي حكمه إلى حين انقضاء العدة ما لم يطرء على الرجعة [illegible]
فإن قلت بل الطلاق هو التفريق بلفظ الطلاق كما في الشهادة قلنا كلام في التفريق المطلق ولذا
قالوا إن الطلاق متنوع إلى البائن وغيره ولا شبهة في أن التفريق بلفظ الطلاق لا يتنوع إليه إلا في
صورة الثلث [illegible] لا يفترقون في التنويع على الثلث وإذا تمهدت المقدمتان فنقول قوله تعالى
الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء
ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق
بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا ومثله مطلقا شامل للبائن أيضا فيعقب الرجعة ولا يصح ذلك [illegible]
ما في النص [illegible] على انتفاء الرجعة والثنتين [illegible]
فظهر الإبانة تصرف منه فيقع كما تصرف كله في سائر التصرفات قلنا مسلم لكن تراخي حكمه إلى انقضاء العدة
بأخبر الشارع كما في صريح الطلاق فإن قالوا إن الإبانة بالثلث بحيث لا يعقب الرجعة أيضا فعرف منه

قلنا انه ليس كذلك اذ هو مغير لحكم الشرع لا اعتبار له كما في صريح الطلاق ونظيره الشراء مع عدم الرؤية فانه يستحق
حق الفسخ عندنا فلو قال رضيت ولا افسخ فيلغو ولا يكون فسخا ولا يبطل حقه لانه قد ثبت من الشرع الى
الرؤية فليس له ان يبطل قبلها وهذا عند الحنفية وكذلك شرط البراءة من كل عيب لا يشترى الشافعي فيه
فان الخيار قد ثبت بالشرع الى وجدان العيب فليس له ان يبطل من قبل كما فصل في الفقه بقي
ههنا بحثان الاول ان البائن لا يجوز ان يكون باقيا على معناه فلذلك لا يكون صفة لها بدون التاء
الثاني انه يقتضي ان يكون مستعملا في معنى طالق كما قال الشافعي [illegible] وهذا ذهب اليه
الحنفيون وانما يلتحق بالصريح فان القرينة قائمة على ان البينونة على معناه اللغوي الوضعي
لا عرف [illegible] الطلاق فهو مثل [illegible] فلا يفتقر الى النية واجاب الشيخ الهداد
بان العوام لا يتميزون بين التذكير والتانيث وقال المعتصم بحبل المتين ان التصرفات الشرعية مبنية
وفاق القوانين اللغوية مع ان المسئلة غير مختصة بالعوام ويمكن ان تقول ان البينونة اذا نعتت
على بينونة النكاح فيكون من الاوصاف المخصوصة بالنساء ولكن لا بد من النقل وما اشتهر ان امرك بيدك عندنا
في المسئلة كناية عن الطلاق [illegible] في هذا المجاز بانه كان مجازا عن انت طالق فلا معاملة له
وان كان مجازا عن كونه طالقا فالامر غير صحيح فانه ليس في وسع المرأة كونها طالقا ولئن سلم فيكون
من قبيل التوكيل فيكون موقوفا على قبولها وقال المعتصم بحبل المتين يمكن ان يجاب بان
الامر تسخيري كما في كن فيكون فكانه قال كوني طالقا لانه طلقتك وعلى هذا الاعتبار اصلا فافهم
والفائدة الرابعة ان الحنفية قالوا الكنايات الطلاق مجاز فيعتقد انها ليست بكنايات في
وانما تقال بالكنايات على سبيل التوسع والمجاز وقع يشكل بانه جاء صريحا فلا يفتقر الى النية كما قد سبق
والفاان هذا الكناية متحقق فيه فانه مستتر المراد فيقبل الاثبات المجازية لانها حوامل على القيها
وكل لفظ اريد على معناه الحقيقي فهو ليس بكناية الا على سبيل التوسع وهذا القول هو الاشهر وفيه انه لا ينافي

وفي نظر المسئلة

لا ينافي كونها معمولة بالحقائق الكنائية وقد عرفت ان الحقيقة قد تكون صريحة وقد تكون كناية ولذلك قالوا ان
كلا من الحقيقة والمجاز ينقسم الى الصريح والكناية وان بينهما عموم من وجه فالكبرى القائلة ان كل لفظ حامل
الحقيقة فهو صريح ثم وقيل في توجيه المجازية لالفاظ اي تلك الالفاظ ليست مستترة المعاني فان معنى البائن
البينونة وهو واضح وقس الامثلة الاخر والتردد انما هو في ما يحكم به من تلك المعاني فان التردد في ان
البينونة عن الخير والاحسان او عن النكاح واذا ثبت انها ليست كناية فلا استتار فلا كناية فيكون
القول بكونها كنايات مجازا وفيه ان الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه وان كان
المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والخاص في فرد معين ونقضه انه ان اريد ان تلك الالفاظ واضحة
الدلالة في المعاني المستعملة فيها فلا نسلم وكيف يسلم فانه يلزم ان يكون صريحا فلا تفتقر
الى النية وفيه الخلف وان اريد ان المعاني الوضعية واضحة وان لم يكن مرادة فلا تقرب فان
مدار الصراحة والكناية على وضوح المراد وعدمه مع انه منقوض بالمشترك الذي اريد به معناه
الواحد بحيث القرينة خفية فانه كناية كما قدمنا مع انه واضح المعنى الوضعي وان لم يكن المعنى المراد منه
الا ان المستعمل في زيد والقرينة خفية وقيل وهو الحق التجوز والاضافة اي في اضافة الكناية
الى الطلاق في قولهم كنايات الطلاق فان المفهوم منها اي من تلك الاضافة متبادر انها اي تلك
الاضافة كناية عن الطلاق اي متجوز منه فقال ان الاسد كناية عن الرجل الشجاع او كناية في
ليس كذلك وانما لم يكن المفهوم المتبادر منه مرادا كان كنايتها عن الطلاق مجازية وذلك ان يقول
ان المجاز في الاسناد باي كناية الطلاق فافهم والا وقع رجعيا لان الواقع بلفظ الطلاق رجعي بل
قوله وليس كذلك اي ليس تلك الالفاظ كناية عن الطلاق مع انها اطلقت ولا يريد بها الطلاق
كما قال الشارح فيه والا لما وقع الطلاق بها الا رجعيا لان الواقع بلفظ الطلاق رجعي وهذا ايضا ايقاع
بلفظ الطلاق حكما فانه لا فرق بينهما الا بالاشتمال باللفظ الموضوع له وبالتجوز الذي كل تعرف فيه واقع

[illegible]

عن العبد فيقطع من الحد بعدما تعرف في امر واحد قولا وفعلا وبه يعني آه واعلم انهم انما قالوا ذلك وقد لا

عليهم حين حكموا بنفي الرجعة في الكنايات انها ليست كنايات عن الطلاق فيكون انت باين

فانه لكلام ادعى كما اشار اليه فلا يفي بالدفع الا بهذا التوجيه فيجب ان يحمل عباراتهم على عبارة

البعض كالهداية والفتح والاقرب انه لا حاجة الى نحو التكلف فيحمل القول الاول المعاني معانيها

الوضعية وهي البينونة مع قيد فلا يكون كنايات عن الطلاق فيكون مجازات فلا رجعة كما وحينئذ

الثاني ان معانيها ظاهرة ليست مستترة بل هي واضحة لكنها مترددة فيما اذا استعمل الكنايات

فالكناية عن الطلاق والمقصود ان كونها كنايات عنه انما كان لم يكن لغيره مسانعا بل كما شائع

وواضح ومستعمل فيه مع اعتبار تخصيص والشارحون اذ لم يبلغوا كنه الامر زعموا امورا شتى

فاوردوا ما اوردوا على بعضهم فتفوهوا بذلك فظنوه شيئا وزيادة بعضهم حققوا الامر فوجهوا بما فهمتهم بهذا

التوجيه الوجيه ويكون مراده ما قال الشيخ عبد السلام في حاشيته على شرح المنار والمغايرة الكامل

في الكناية قصور صريح لان الحكم المنوط بها انما ثبت بها فقط بل بسبب من المقام المتعين للمراد بها

والاصل في الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها نوع قصور من حيث تقصير عن البيان الا ان البيت في

البيان بالكلام هو المراد ففيه شبهة العدم ولا يثبت ما يندرئ بالشبهات كالحدود فلا يجب بها في

القاذف ولا المقر بل كنايات تعضيدا رجل فقذف بالزنا فقال آخر لقد صدقت لا يحد لانه

لم يقذف وانما صدقه وفيه شبهة القذف وهو مما يندرئ بالحدود روى الترمذي عن ام المؤمنين عائشة رضي

الله تعالى عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم

فان كان له مخرج فخلوا سبيله فان الامام ان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة وقيل انه موقوف

عليها وروى ابو داود عن [illegible] عن ابيه ان ماعزا اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاقر عنده

عند اربع مرات فامر برجمه وقال لهزال لو سترته بثوبك كان خيرا لك فقال ابن المنكدر ان هزالا امر ماعزا

هو الا او ما عن ان لم يرد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيجز وقال زفر ان ذكر في الكشف انه لم يثبت القذف الى
المقذوف صريحا فهو ان ثبت فبطريق الاقتضاء وهو ضروري بخلاف القاذف كما قلت
والمعمورة التعريض ما ذكر ليست بزان تعريض لمفهوم المخالف بزناء غيره وخفائه في القذف
واضح وقال مالك يحد به ونقل عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه عدم الحد فالمحصن
في مسائل الحروف اما حروف المعاني اعلم ان حقائقها روابط جزئية ومعان تبعية فالمستقل
بالمفهومية ولا يكون ركنا للكلام ضرورة انه ما لم يستقل بالمفهومية لا ينضم ضميمة الى المستقل فيصلح
للركنية واورد ان المركب على المستقل وغيره غير مستقل فلا يصلح للركنية واجيب بالمنع فان
غير المستقل بالمفتقر الى الغير وهو غير مفتقر اليه فان الاستقلال وعدمه باعتبار الملاحظة واذا
لوحظ مع الضميمة ملاحظة واحدة استقلت فلا ينافي الركنية بخلاف ما اذا كانت منفردة
ولا شبهة انها لا تقبل الركنية اصلا بان يكون الضميمة قيدا او تتمة وتقبلها بان تقع تتمة للضميمة نحو زيد في
الدار والعبارة لظاهر ما تدل على ان المتحول عنه بكلمة حروف وليس كذلك واعتذر في الحاشية
بان ادخال الغير على التغليب كالظروف وهي اي الحروف اقسام منها حروف العطف
الواو للجمع المطلق اي مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في التعلق اي في تعلق المسند به فكما
ان المسند متعلق بالمعطوف عليه متعلق به ايضا الا ان يكون مسندا اليه والا فذلك التعلق جزء
في عطف المفرد على المفرد او في التحقق اي في ان المعطوف متحقق في الواقع كما ان المعطوف
عليه كذلك هذا في عطف الجملة على مثلها ولا تعرض فيه للترتيب والقران فان قلت قال صاحب القاموس
اذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلثة معان وكونها للمعية راجح وللترتيب كثير قلت لعل المراد ان
موارد استعمالها كثيرة بعض بالراجح ومع بعض بلا ترجيح والاتفاق بالوضع للمطلق الجمع كذا في الحاشية ولما
ان المخالف مع الصحابة غير مقبول وقيل للترتيب ونسب في المشهور الى الشافعي قال شمس الائمة وقد ذكره في

احكام القرآن وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال نعتبر في الوضوء ثم قال ان من خالف الترتيب الذي
ذكره الله تعالى لم يجز الوضوء وقال الامام الرازي قال الاستاذ ابو منصور البغدادي ان هذا النقل عن الشافعي
نص صحيح في ايجاب الترتيب في الوضوء بادلة اخرى لا بالواو فذهب مذهب الجمهور وفي البزدوي عزاه الى اصحابه
ووافقه بعض شراح المنهاج وان الترتيب لابي حنيفة وعزاه بعض شراح المنهاج الى الحنفية كمال [illegible] اي
الى اصحابه المعتمد وهو المذهب الثالث وروي عن الفراء انها للترتيب ان امتنع الجمع المطلق وانما نسبوا
الى ابي حنيفة وصاحبيه لقوله في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها تبين بواحدة
والغوها اذ انها تبين بثلث والى ذلك اشار بقوله وعندهما بثلث فتوهم انه بناه على ذلك وجه البناء ان مقتضى التعليق
ان تقع المعلق عند وجود المعلق عليه ثم ان المحل قابل لوقوع الطلقات الثلث مرة وغير قابل لوقوعها
مترتبة وابو حنيفة ادرك ان البينونة وقعت بالواحدة ظهر ان الطلقات وقعت مترتبة فلو وقعت مجتمعة فلا
لبينونتها بالواحدة والترتيب لا لفيده الا الواو والفرض لانه غير الممسوسة لا عدة عليها وهي تبين بواحدة
فاذا وقعت بانت فلا محلية للثانية والثالثة فيلغو الطلقات الاخر فظهر منه انه قايل بانها للترتيب وهما اذ
زعما ان البينونة بالثلث فقضيا الا بالوقوع مجتمعا ولا دلالة سوى الواو دل انها للجمع اي ليس كذلك اذ لا اختلاف الذي
وقع بينه وبين صاحبيه بناء على ذلك بل لان موجب العطف عنده تعلق المتاخر بواسطة المتقدم فيترتب [illegible] وحاصله
ان الزوج ان قال انت طالق وطالق وطالق تبين بواحدة بالاتفاق والفرض ان الثانية تقع بواسطة الاولى والثالثة
بواسطة الثانية فتقع الاولى اولا لكان فرغ من الكلام ثم يثبت الثانية بواسطتها واذا وقع الاولى فلم يبق الثانية
والثالثة محلية فيلغوا فقضي هذا الكلام الوقوع متفرقا وفي صورة الشرط تراخي الوقوع الى حلول الشرط
فاذا حل يتغير ذلك لان الشرط لا مدخل له في تغيير الجزاء من التفرق الى الاجتماع بل ليس مقتضاه الا الوقوع
الجزاء عند الحلول فان كان مقتضى الجزاء التفرق تقع متفرقا وان كان مقتضاه المعية تقع كذلك واذا كان مقتضاه
في ذلك كما اذا وقعت الاولى لم تبق محلا للثانية والثالثة فتبين بواحدة لهذا لا لما توهم وقالا [illegible]

وقال النزول بعد الاشتراك في التعلق فيترتب وذلك كما في تاخير الشرط وحاصله ان مقتضى العطف هو وقوع
المعطوف على الاجتماع والمعية فلا دخل لها فيه اصلا رعاية الامر البنوية في غير صورة الشرط
لان مقتضى الانشاء ان يقع الواحدة كما فرع واذا وقعت فلم تبق محلية الاخرى فتبين بواحدة
واما في صورة الشرط فمقتضى العطف الوقوع بعد الاشتراك في التعلق بالشرط اي مقتضاه ان يقع
الجزاء اذا دخل الشرط فينبغي ان ينزل معا لان مقتضاه النزول عند الشرط وقد وجد ولا دلالة
للواو على الاجتماع اصلا بل اقتضاء التعلق ان يقع الجزاء كما هو عند الشرط والجزاء انما هو وقوع
الطلقات مطلقا اي لم يوصف بالاجتماع والتفرق ولا التجرد عنهما فوقعت عند الشرط كما في صورة
تاخير الشرط بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فان المنشأ نزول الجزاء عند الشرط
موجود ففي صورة التقديم والوسائط انما هي في الشرط وطلاق الوقوع وهو ظاهر فالتوهم ليس في موضعه فلا تنافي التوقف
بين التقديم والتاخير كما ذهب اليه ابو حنيفة ان التعلق بالشرط يقع معا غير ملك وفي الصحيح قولهما فانك عرفت
انه لا دخل للوساطة الا لطف فان فصارى الامر ان المتكلم علق المعطوف بايراد حرف العطف وهذا لا دخل له
في الترتب في الخارج اي في كون المرة طالقة اي بل فصارى امر التعليق وقوع الجزاء بالحكم كان عند الشرط
والجزاء لما كان بمجموعها من غير اعتبار الترتب والاجتماع ولا اعتبار عدمها فيقع كما وقع الشرط ولا فارق بين
التقديم والتاخير فهذا ما يقتضيه الفحص وقال شمس الائمة قول ابي حنيفة اقرب الى رعاية النحو لان المعلوم ان عند وجود
الشرط فلذلك الملفوظ يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الوسائط ذكرا فعند وجود الشرط يصير
كذلك والعله مبني على ان التعلق مانع عن انعقاد السبب عندنا بالاتفاق خلافا للشافعي فهو
مستقبل القول فان هو انت طالق واذا اتصل بالشرط لم يصير سببا بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فاذا
وجد فكانه وقع منه المتكلم في ذلك الحين والتكلم انما وقع متفرقا فيقع سببا كذلك مراعاة التوجيه ولا يظهر التوقف
بين التاخير والتقديم فان اورد حديث الوسائط في التعلق متفرقا ومجتمعا قد ارى ما شئت وفيه ما عرفت وللحل الى

السبب لم ينعقد سببا مسلم لكن انعقاده سببا عند حصول الشرط ليس باعتبار التكلم بل باعتبار معناه فان كان معنى
اجزاء التعليق ينعقد السبب كذلك والا فلا واما كان مفهوم انت طالق وطالق وطالق انت طالق ثلثا بالعطف
كما يشهد عرف اهل اللسان فعند وجود الشرط ينعقد سببا لوقوع الطلقات دفعة واذن فلا مانع فينقص مراتبه
بخلاف التنجيز فان انعقاد الثانية سببا انما هو بعد وقوع الاولى واذا لا محلية فلا تقع الثانية بخلاف صورة التعليق
فان انعقاد السببية عند وجود الشرط معا فان وجهان الاول النقل عن ائمة اللغة فانهم قالوا ان الواو لمطلق الجمع
ومنهم سيبويه فقوله هو القول فان القول ما قالت حذام ولهذا كان وحده كافيا في المستند فما بالك بعده
من الجماهير الثقة بالاستناد في الحاشية قالوا انه ذكره في كتابه في سبعة عشر موضعا حتى نقل الاجماع فنقول
النقل عن الائمة المعتمدة ان الواو ليست للترتيب الا ان نقل الاجماع ممنوع فقد قال صاحب المفردات انها لمطلق الجمع المطلق
باجماع اهل اللغة وقال بعض شراح المنهاج قال السيرافي والسهيلي والفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة [illegible]
كما قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر الزاهد
وفي تعريض صيغة النقل اشارة الى ان نقل الاجماع مما فيه نقض فقد اذ المدعى تمام فالمناقشة لا تضرنا وقد [illegible]
الثاني الوجه الثاني عدم صحتها في الجزاء كالفاء وحاصله انه لو كانت للترتيب لصح ان يكون واقعا في الجزاء
كالفاء والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فقط عند من مارس المحاورات العربية واما الملازمة فلان معنى
التعليق ترتب الجزاء على الشرط فالواو وضعت عليه فهي احق بالدخول عليها كالفاء فانها مع كونها للعطف
لكونها دالة على الترتيب حسن دخولها عليه ومنع في التقرير الملازمة مستند بانه وحاصله ان الدلالة على الترتيب
لا يستوجب جواز الدخول في الجزاء فان ثم مع كونها دالة على الترتيب لا تدخل في الجزاء القول المنع المذكور مدفوع بان التراخي
لم يقل به احد فاما بمهلة او مطلقا فيلزم ان لا يصح وحاصله ان التراخي بمهلة ينافي التعليق والجزاء ولذلك لم يصح
دخول ثم في حيز الجزاء واما كلمة الواو فلم يقل احد انها للتراخي بمهلة كثم حتى يمتنع دخولها فيه وانما اختلف في ان يكون
للترتيب [illegible] او المطلق التراخي وكل منهما مناسب للجزائية فينبغي ان يصح الدخول في الجزاء [illegible]

ادنى مما ذكره الشيخ السعد في شرح التنقيح في باب الفرق بين الواو والفاء من الاقتصار على الترتيب المطلق حيث
قال ان ثم دالة على التراخي الذي هو مناف للوصل الذي هو من لوازم الجزاء بخلاف ما لو كانت الواو للترتيب
المطلق لانها لا ينافي الوصل الذي هو من لوازم الجزاء وبالجملة ان الفاء وان كانت تدل على الترتيب
والوصل لكن دلالتها على الترتيب بمقتضى الربط فلو كانت الواو للترتيب لكفت رابطة وبهذا علم ان الاعتراض
ان اورد على طريق النقض الاجمالي لا يدفع الفساد وهو الظاهر من كلام الشيخ السعد رحمه الله تعالى وقال المعترض بحثه
ان المنع غير مدفوع والكائن ان المستند وقوع ما لو لزم ان يكون لازمة العطف مما اشتبه حالها بحال كلمة
قاطبة وطرا والا سيما الملازمة الظرفية والضمائر فان القبيل الاول لا يستعمل الا حالا مع انه بالنظر
الى معناه يصلح ان يستعمل استعمال الصفة والخبر ونحوهما والقبيل الثاني ايضا كذلك فانه صالح لان يستعمل
استعمال المفعول والقبيل الثالث يصلح ان يقع مجرورا وموصوفا وصفة مع ان الكل لا يستعمل
الا استعمالا واحدا وامثاله كثيرة فان اراد المستدل انها لو كانت للترتيب لجاز الدخول
في الجزاء جوازا عقليا فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع وان اراد الجواز اللغوي فالملازمة ممنوعة لم لا يستند
تلك الاسماء وتلك الامثال نضربها للناس وايضا للقائل ان يقول ان الواو على تقدير كونها للترتيب لكونه
لا مطلقا بل مع العطف فالعطف من قوام حقيقته كما ان او لاحد الامرين مع العطف فلا يصح ان يستعمل
بدونها فالملازمة ممنوعة فتدبر وههنا كلام اخر وهو انه ليس حقيقة التعليق ترتب الجزاء على الشرط ترتبا زمانيا وانما حقيقته
لزوم الجزاء للشرط واما الترتيب في بعض المواضع فليس بمقتضى التعليق بل مقتضاه الا ان يتحقق الجزاء عند
وجود الشرط سواء تحقق معه وهو الاكثر اولا فلا يليق ادخال الواو في الجزاء فالملازمة ممنوعة بل الاسهل ان يرد نقضا
على المطلوب والفاء الداخلة تنسلخ عن الترتيب فافهم وسنعيده ان شاء الله تعالى في موضع اليق به فاستدل على المختار
لم ارتضه بلزوم التناقض في تقدم السجود على قول حطة وبالعكس مع اتحاد القصة وحاصله ان الله تعالى قال في سورة
البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية اي بيت المقدس او اريحا فكلوا منها حيث شئتم رغدا اي كثيرا وادخلوا الباب

سجدا وقولوا حطة وفي قوله الخطاي سبيلنا حطة الذنوب نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين وقال عز من
قائل في الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين والقصة واحدة فلو كانت الواو للترتيب لكان قول
حطة مقدما على القول الدخول مع مقتضى الاعراف والدخول مقدما على القول على مقتضى البقرة في حالة
واحدة وهو متناقض وبامتناع تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله اي استدل بلزوم الامتناع الاخر وصورته
على النظم الطبيعي انها لو كانت للترتيب لزم امتناع تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله اي امتناع
استعمال صيغة التفاعل في المعطوف والمعطوف عليه وامتناع اقتران المعطوف لصيغة القبلية والتالي
باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر فان الاستعمال شائع بلا نكير من احد واما الملازمة فلان معنى
التفاعل هو الاشتراك في اصل الفعل من دون التقدم والتاخير فمعنى تقاتل زيد وعمرو ان زيدا
قتل عمرا وعمرا قتل زيدا فلو كان تقدم زيد في القتل لما صح قتل عمرو واد وقال بعض شراح المنهاج
ان المفاعلة تقتضي وقوع الفعلين معا وفيه سهو فتامل والاصح ما وقع في بعض شروح الاخر من
بعض الحنفية فان التفاعل انما هو في صدور الفعلين معا ولان معنى العطف في المثال الثاني قبلية زيد في
المجي فاقتران المعطوف بالقبلية يناقضه فهو باطل والتكرار في بعد اي واستدل بلزوم التكرار في جاء زيد
وعمرو بعده وحاصله انه لو كانت الواو للترتيب لزم تكرار كلمة بعد في قولهم جاء زيد وعمرو بعده والتالي
باطل اما الملازمة فلان مفاد الواو التعقيب ومفاد البعد ايضا كذلك فقد حصل معنى واحد بلفظين وهو المعنى
من التكرار واما بطلان التالي فلان مهرة العربية لا يعدونه منه واذ الدلائل مزيفة متقاربة الاقدام في الخطا
اوردها المصنف في باب واحد ولم يتعرض بانه استدل اولا وثانيا كما هو دابه ويرد على بعض هذه الدلائل ان تقاربها
غير تامة فان الدعوى انها للجمع المطلق وغاية ما ثبت انها ليست للترتيب ولا يلزم منه ان يكون للجمع المطلق
فانه يجوز ان يكون للمعية مع انها ليست للترتيب والجواب ان المقصود الاقصى هو الرد على الترتيب قال

فان التعارف من شهد الشدود ذو لم يقصد بها الاثبات الجمعة وذا في المختصر والتحرير وغيرهما الجواز التجوز
وحاصله لا نم ان الواو لو كانت للترتيب لزم التناقض في القدوم قوله حمله على الدخول و
بالعكس فانه يجوز ان يكون في احدى الآيتين على معناها الاصلي وهو الترتيب وفي الاخرى كما حملت
في مطلق الجمع على سبيل التجوز فلا تناقض وان اريد انه يلزم التناقض بالنظر الى حقيقة وضعها و
مدلولها الحقيقي وان لم يكن لازما بالنظر الى المعنى المراد فلا نم بطلان التالي قوله تحقق التناقض من جملة
الضروريات قلنا نعم لكن لا نم انه لازم تحققه بل انما لزم انه ان حملت الآيتان على معناهما الحقيقيان
لزم التناقض وتحقق المقدم مم وعلى هذا قس الملازمات الاخر قلنا ان التجوز خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا بدليل ولا دليل موجود اذ لا حصر لمرتبة الدلائل فان قلت الدليل هو كونها للترتيب
وهو النافي او فعماني بهذا التجوز قلت فقد ظهر بالدليل القاطع انها للجمع فلا دليل وما اورد من معلم
الاستدلال على الترتيب بقول فلا تعويل على الترتيب في حمل الواو على المجاز من غير ضرورة وهو باطل و
قال المقسم يحمله المتنى ان الاتفى بلذات ان تقول ومنه كذا وكذا او لم يصيد بصيغة التمريض واورد
نقضا اولا قوله اي قول الزوج لغير المدخولة انت طالق وطالق حيث تبين بواحدة عندنا كما بالفاء وثم
وحاصله ان الواو لو كانت للجمع المطلق كانت مساوية لصيغة التثنية والجمع وقد مر جوابه انفا
واذا كانت مساوية لها لزم ان تطلق بائنة بتطليقتين في قوله انت طالق وطالق او ثلث
في قوله انت طالق وطالق وطالق والتالي باطل عندكم خلافا لاحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث
ابن سعيد وتبعه ابن ابي ليلى واما الملازمة فلان معناه ومعنى انت طالق طلقتين او ثلث
طلقات واحد وقد ثبت البينونة باكثر من واحد فكذا ما نحن فيه والجواب ان المرادة هاهنا بوقوع الطلاق
اكثر من واحد فاذا قال انت طالق وطالق فقد اوقع مجموع الطلاقين فينبغي ان ينزلا والجواب ان
قوله انت طالق فطالق او ثم طالق تبين بواحدة وكذا لو قال بالواو فعلم انها بمعنى الفاء وثم فلا يكون

غير المدخول بها واجاب ذلك اي كونها بائنة بالطلقة الاولى لفوات المحلية بل ورود الطلقة الثانية والثالثة لتعاقب
التنجيز فيهما وفيه منع بل نقول ان الانشاءات للطلاق متعقبة لما ان تقع كل فرع من البين لولا المتنفيذ الاخرة
كالثلث في قولها انت طالق ثلثا ونحوه كانت طالق ان دخلت الدار فهذه الانشاءات متوافقة
فيقع الاول ويعتبر المشروط بالتعليق تبين فتفوت محلية الثانية فتلغو بالبينونة ولذلك ... الواو للترتيب كالفاء
كان من الناقص المستقبل كما في انت طالق طالق طالق بدون الواو وهذا الكلام فيما ورد بالنص
محمد انه تقع عند الفراغ من الآخر محمول على العلم به وهذا جواب عن سؤال وتقريره ان منشأ الوقوع لو كان
ذلك لكون الواو للترتيب لزم ان لا يصح قول محمد انها تقع بعد الفراغ من التكلم بالثنتين او الثلث
فانه لا يدخل المطلقة الثانية والثالثة في الوقوع والاظهر ان لا تقول ان الاولى تنزل كالفرع من البيع
عند محمد فانه قال تقع بالاولى عند الفراغ من الثانية والثالثة لجواز ان يلحق موقوفا آخره تغيير يعتد به كما يوقف
فانه يقول انها تقع طالقة بالاولى قبل الفراغ من الثانية والثالثة فالواقع انما هو لانها لو لم تكن طالقة بالاولى
عند الفراغ من الثانية يلزم ان تقع الثلث لبقاء المحلية وتم الطلاق فيلزم ان تبين بالثنتين او الثلث
هكذا قال شمس الائمة السرخسي ويقرر الجواب ان مراد محمد رحمه الله تعالى من ان العلم بالطلاق يتأخر عند وقوعها طالقة انما
يحصل بعد الفراغ من الثانية والثالثة فانه قبل الفراغ يحتمل ان يلحق بآخر كلامه مغير للطلاق فيرد وقبل الفراغ
واذا فرغ فقد علم انه لم يأت بمغير فلم يبق الا ان الطلاق الواقع من قبل ولهذا قال ان المرأة تبين بالواحدة
ولم يبق شيء من الثنتين او الثلث ومن هذا التعليل المذكور من قبل به فيظهر منشأ الاختلاف في الملحق كما توهم
عبارة شمس الائمة وهذا التأويل اورده الشيخ ابن الهمام في التحرير ولهذا اولا يحل ان الثانية والثالثة
تلغو بعد التكلم بالاولى فيبطل نكاح الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند ... فضولي امتنع في واحد المسئلة
الامة ثم الحرة وتصويره ان فضوليا زوج امتين رجلا من واحد في عقدين فقبل ولم يأذن المولى بذلك
فيتوقف النكاح على اجازته فان اعتق المولى فقال هذه حرة وهذه تقع الاولى حرة قبل حرية الثانية فيكون

فيكون منكوحة بالفعل لانه لا مانع الا عدم اجازة المولى وقد ارتفع فيصح النكاح الموقوف قبل تحرير الثانية
واذا قال هذه وهذه حرتان قبل ان يجيز فيبطل نكاحهما فانه يلزم ان يكون نكاح الامة على الحرة وهو غير صحيح
واورد نقضا ثانيا بقوله اجزت نكاح فلانة وفلانة عند النكاح فضولي اختين في عقدين من حيث
يبطل نكاحهما كما لو قال اجزت نكاحهما وتصويره ان فضوليا نكح اختين في عقدين من رجل وهو غائب فقال
اجزت نكاح هذه وهذه فانه يبطل نكاحهما فعلم ان الواو للمعية فانه لو قال اجزت نكاحهما يبطل وهكذا هنا
وتفصيله ان الواو لو لم تكن للمعية لكانت للجمع المطلق كما هو المختار او للترتيب فان كانت للترتيب فينعقد
نكاح الاولى عند اجازة نكاحها فانه لا مانع الا عدم الاجازة وقد ارتفع ولهذا لو لم يكن الثانية منضمة الى الاولى
لصح بلا شبهة وان كانت للجمع المطلق فهو كذلك اجازة نكاحهما مطلقا والتصرفات الشرعية تقع كما وقع
من المتكلم فاذا فرغ عن اجازة الاولى صحت فيصح النكاح ويبطل نكاح الثانية فانه نكاح الاخت على الاخت
وقد وقع النص عنه اذ لم يصح نكاح واحد منهما علم ان الواو للمعية ولذلك لو قال اجزت نكاحهما او جمعت
بينهما بطل النكاح لكل منهما ان قيل ان قوله كما لو قال اجزت نكاحهما يدل على ان كلمة التثنية لو ان
وقد قيل ان الواو والتثنية مترادفان قلت ان المقصود ان التصرف الشرعي يترتب على معنى في صيغة التثنية
ولا يتراخى حكمه عنه الا بالموجود واحد منهما تصرف واحد فيقع حكمهما للاول مع التثنية المعية وههنا تصرفان
توافقا فيقع حكم الاول قبل الثاني والحاصل ان الكلام موقوف على اخره فان وجد مغير في الاخر من صحة
الكلام السابق الى فساد اي يكون اخر الكلام او الفعل الاول يفيد الاول مثلا واذا قال ذلك لان
التغيير ليس بمنحصر في المفسد كالتقييد بعد الاطلاق ولو بالضم اي ولو كان المغير لغيره بالضم الى الاول كما لك
المغير جواب لان الشرطية والا اي وان لم يوجد شي في الاخر مغير سواء لم يوجد اخر كانت طالق وسكت بعده
او وجد لكنه ليس بصفة التغيير كانت طالق طالق ثبت حكم الكلام الاول من حين وجوده كما وثبت حكم
الكلام المتأخر بعده من حين وجوده الثاني وههنا قوله وهذه حرة كلام مغير للاول من الصحة الى الفساد بالضم

فان انضمام نكاح الاخت الى مثلها لفسد النكاح فيتوقف عليه واذا جاز فيبطل نكاحهما الا ان الواو
مبل على المعية قوله اذا حرر الجواب كما علمت مما تقدم قال الشيخ ابن همام في التحرير تفاصيل ان يقول
ان المفسد الضم الوضعي كزوجتهما وحرمتها الا الضم المرتب لفظا الا انه فرع التوقف والامر حسب له فيصح الاول
دون الثانية كما لو كان لموصول هذا عبارة التحرير سوى كلمة الموكدة ووجه الا انه فرع تمام انضمام الاخر ان
كان مضموما ونحوه لا كما يشير به قوله فيما سبق ولو بالضم اى ولو بالضم المرتب في الحاشية لانه فرع التوقف
مع انه في التحرير يحتمل ان يكون من الكتاب المسالك وصل الدفع فتدبر انتهت ويقضى ان العمل بالمتاخر
او ان بطلان نكاح الاولى فرع التوقف على الاخر او ان الاعمال للعمل فرع التوقف على الاخر
فان وجد مغير لعمل به قال المقتصم تحصيله المتن ان الموجب للافساد على ما ينطق به الكلام الالهي هو ان
المحرم الجمع بين الاختين قال تعالى وان تجمعوا بين الاختين اى حرم عليكم وقال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين ولا شبهة ان المحرمات
الشرعية تترتب من حيث الوقوع فاذا قال حررت نكاح هذه فقد وقع ولا جمع فيصح واذا قال وهذه
فقد جمع فيبطل الجمع ولا جهة لافسادهما فان الاول كان ماضيا بلا معارض فيبطل نكاح الثانية
فان قلت ان الكلام موقوف على الآخر فان وجد مغير لعمل به وههنا قد وجد قلنا لا نسلم ان كل مغير
كذلك بل المغير بحسب العبارة بمعنى انه يدل على مدلوله لم يكن آخر ولو كان للتعويت وما نحن فيه ليس من
هذا القبيل والمصالح ثابت الا مسمى غير مثبت وقال في الحاشية لا يخفى ان الفرق بين بطلان
نكاح الاختين وبين بطلان نكاح الثانية فقط في الامتين يحتاج الى تامل وتحقيق فتامل وقال
المقتصم تحصيله المتن ان الفرق بان اول الكلام اعتاق احديهما وهو غير متغير النية لوجه بانضمام اعتاق
الثانية فهو يقتضي حكما فرع حالة الاولى مقتضاه وهو ثبوت نكاح بنفسه وهذه نكاح الثانية
كما كان موقوفا فيبطل فلما قال وهذه جزء يثبت مقتضاه الفاء وهو العتق الذي يوجب الطلاق

يوجب بطلان نكاح الاولى ولو الفضولي ثبت مقتضاه انفاذا وهو العتق لنكاح الثانية فيثبت الاول
ويبطل الثاني وقال المصنف رحمه الله تعالى مثل هذا الكلام يتأتى في الآخر كما عرفت من التحرير فالفرق بحكم الاولى
لو اي اجازة نكاح الثانية يبطل الاجازة نكاح الاولى فانه يلزم منه اجازة الجمع فيعمل المغير بخلاف مسئلة
الامتي فان الاعتاق لم يغير شيئا من نفاذ او صحة الوقف ولو فقدم الانفاذ يأتي فيه تقدير فالاولى ان يقال
انما القول القائلون بان الواو للترتيب لعلا فانه ليعلا اركعوا واسجدوا فلا بد ان الركوع مقدم على
السجود فلو كان الواو للجمع المطلق لكان مدلول الكريمة وجوب الركوع والسجود مطلقا فيجوز لنا ان نقدم
السجود وليس كذلك فلا بد ان يكون مدلول الآية الترتيب ولم يدل سوى الواو فهي الدالة وهو المطلوب
قلنا ان دليلكم انما يتم لو كان الترتيب بين الركوع والسجود ثابتا بالآية وهو ممنوع بل فهم الترتيب من قوله
صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري وكان صلوته صلى الله عليه وسلم
مرتبا بين الركوع والسجود فالركوع كان مقدما على السجود على ما رواه مسلم وغيره فقد روى البخاري ومسلم
عن ابي هريرة ان رجلا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جالس في ناحية المسجد فصلى ثم جاء فسلم
عليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى ثم
جاء فسلم فقال وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فقال في الثالثة او في التي بعدها علمني يا رسول الله
فقال اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرأ بما تيسر من القرآن
ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا وفي
رواية ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم افعل ذلك في صلوتك كلها وقال المصنف رحمه الله تعالى ان الكلام انما ثبت
لو كان الحديث من المشاهير او المتواترات والا فالزيادة بخبر الواحد غير جائزة عندنا واقواله صلى الله
عليه وآله وسلم وان بلغت حد التواتر معنى لكنها غير مفيدة للوجوب كما ستعلم ان شاء الله تعالى ومع ذلك فليس
بمبني على ظاهره فان كلها ما عادة وصلوته صلى الله عليه وآله وسلم كانت مشتملة على السنن والآداب الا ان نقول

ان مقتضاه وجوب الكل وتعذره ما خرج بدليل منفصل مخصص فرض وضعفه فان يحمل مثل هذا التجوز ليس ما ولى

من يحمل التجوز الامر على الاستحباب اعم من الوجوب وهو يلائم السابق وقالوا ايضا ان الصفا والمروة

من شعائر الله قال ابدأوا بما بدأ الله وقد بدأ بالصفا فالبداءة به والتأخر بالمروة من شعائره روى مسلم

على ما في مشكوة المصابيح في حديث طويل عن جابر بن عبد الله فلما دنا من الصفا قرأ ان الصفا

والمروة من شعائر الله ابدأ بما بدأ الله فبدأ بالصفا الى آخر الحديث بهذا اللفظ بصيغة

المضارع وروي في كتب الاصول بصيغة الامر واظن ان بعض المحدثين ايضا رواه كذلك فالمدعى

يثبت على كلتا الروايتين قلت انه لنا لا علينا فانه صريح في ان البداءة انما ثبتت من حيث

ابتدائه وقال شارح المختصر لو كان الواو للترتيب لفهموه من الآية فلم يسألوه فلم يحتاجوا الى قوله

ابدأوا بما بدأ الله فلما سألوه علمنا انها ليست للترتيب وهو يدل على انهم يعرفون (?) الكريمة بسؤالهم رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم عند الحج بأي شيء نبدأ اول ولعله فهم هذه الرواية مع انه يرد على ان السؤال لا

يدل على ان الواو ليست للترتيب فانها لما استعملت في غير الترتيب كما في قوله حطة فان الواو لا تستلزمه (?)

والحق ان الكريمة لا تدل على الترتيب كما يسبق والحديث لا يفهم منه شيء من الترتيب وعدمه فان فعله كان

امره كون البداءة وجبت بما بدأ الله تعالى واما ان العطف يقتضي التعقيب فلا اثر في الحديث ولا في

نعم ظاهر السؤال يدل على انهم ما فهموا الترتيب ويدل ايضا على ان هؤلاء ما فهموا الجمع المطلق فانهم لو كانوا

فاهمين ما يمنعهم ان يبدأوا بما بدأوا بهم وقد فهموا الجمع المطلق وجب الفاء اذا كان الترتيب واجبا جاز الوا

استباقهم والحق ان السؤال لكون اللام في الآية اشتباها في مناطه وجوب هل هو البداءة

بالمروة فهذا غير مستقيم فانها لو كانت للترتيب نفسه لنفي عليه فلا معنى للسؤال ولو كانت

لمطلق الجمع فنفسه لنفي على التخيير وهو معنى للسؤال ولكن لا يبعد من اشتباه من متابعة كون الافعال

الحج المطلق والكل من الشعائر كون فيه التخيير ولكن كثير من المطلقات مقيدة بالمرتبة الا افراده

الا فراد وحده فيكون المطلوب فيها قراءة الوضوء والركوع والسجود وكان يتأتى ان الترتيب واقع كان
بمقتضى الاية لكن ربما يكون مستعملا في غيره فيقع الاشتباه في ان ما نحن فيه بل هو من هذه المشابهة
فسألوه صلى الله عليه وآله وسلم تحصيلا لازدياد الاطمينان لا يخفى لا دليل في الحديث وفي الاية
على شيء من المذهبين هكذا خطر في البال والله تعالى اعلم بحقيقة الحال على انه لا ترتيب في الشعائر
علاوة حاصلها سلمنا ان الواو للترتيب كما زعمتم لكن لا دليل على ما ادعيتم فان الواو لو كانت
للترتيب في الاية لافادت ان كون الصفا من شعائر مقدم على كون المروة منها وهو باطل فان الشعائرية
ليس فيها تقدم ولا تأخر ووجهه ان الشعائر جمع شعيرة وهي العلامة اي من اعلام مناسكه ومتعبداته فلا بد
في ان المتعبدية في زمان الاول باولى بان اداء النسك المتعلق بالصفا متقدم ويحتمل ان يكون
بيانه فان قلت ليس المنافاة فانه يجوز ان يكون للترتيب وقد سقط هنا المانع قلت مندفع لان الاصل
الحقيقة والابتدار الى غيرها الا لضرورة وهي منتفية فان دلائل كونها للترتيب مدخولة فتدبر وقالوا ثانيا
ان الخطيب قال ومن يعص الله ورسوله ونفصله ان خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال من
يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه السلام والصلوة بئس الخطيب انت قل ومن
يعص الله ورسوله فقد غوى هكذا اورده بعض شراح منهاج الاصول عن مسلم والفاظه مختلفة اه وحاصل الدليل
ان الواو لو كانت لمطلق الجمع كان معنى ومن يعص الله ورسوله ومن يعصهما واحدا فان صيغة التثنية لا
تفيد الا الجمع المطلق فما الوجه في منعه صلى الله عليه وسلم عن قوله بالتثنية دون الواو فلا بد من ان يكون الجمع المطلق
وهو للترتيب فان المعية باطلة باجماع الفريقين قلنا لا نسلم ان منعه صلى الله عليه وآله وسلم لان الواو للترتيب
بل يجوز ان يكون المنع لانه في الافراد اي افراد ذكر الله تعالى عن اسم رسوله صلى الله عليه وسلم تعظيم وتهويل
كما قرر وغير هذا المعنى من ان ايراد صيغة التثنية يوهم التسوية والفا ذكر الله تعالى حقيقة والاصل ان يذكر
اصالة بل هذا هو الاظهر فان السائل اعرابي ليس بواقف على الاسرار اللطيفة فنبهه كلا من زيادة مظنة فالتعليق فقد قال صلى الله

عليه وسلم لا يؤمن احدكم بالله حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما هكذا اورده الاصوليون وفي مشكوة المصابيح
عن انس قال قال النبي عليه [illegible] من كن فيه وجد بهن حلاوة الايمان من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقول الخطيب مثل
هذا الحديث في القول قلنا ظاهر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صار في التلفظ متوجها الى الله بحيث
توجه كتوجهه الى الله وليس محل الايهام بخلاف قول الخطيب [illegible] في التحرير وفي شرح المختصر [illegible]
ان المنع ليس لان الترتيب مودى الواو ان معصيتهما لا ترتيب فيهما بل الاصلح ان يقال ان معصية الله
ورسوله [illegible] وحاصله ان مودى الواو لو كان الترتيب كان المعنى ان معصية الله تعالى مقدم على معصية
رسوله [illegible] وليس كذلك بل المعصية في معصية الله وفي بعضها معصية رسوله [illegible] فان الحكم واحد فلا
للترتيب فيه اصلا فلا يجوز ان يكون مودا ما غيره وهو الجمع مثلا فان قلت ان الاوامر [illegible]
على رسوله [illegible] الكلام [illegible] يلزم من الكفار [illegible] كلامه بعد الكفر معصية الله تعالى قطعا واوامر
الله تعالى في قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالايجاد وهذا هو امر الرسول صلى الله عليه وسلم ومعصيته
معصية الرسول صلى الله عليه وسلم وان كان في الواقع انهما امر الله تعالى وامر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
فيصح الترتيب في المعصيتين قلت على التنزل فلا ترتيب ايضا فان بعض اوامر الله تعالى متقدم على اوامره
صلى الله عليه وسلم وبالعكس وبعضها متخلف فلا ترتيب الخ فهم اقول يجوز التقدم عقلا فان الاوامر
لله بالذات ولرسوله صلى الله عليه وسلم بالعرض فانه صلى الله عليه وسلم حاك عن امر الله تعالى وناقل له فانه
ناطق بالوحي فالمعصية معصية الله تعالى اولا وبالذات وهو المعنى بالتقدم العقلي فافهم وقال
المعتصم بحبل الله المتين ان النزاع في ان الواو للترتيب الزماني ام لا فالدليل من قبلهم [illegible] يتوجه من قبل
الجماهير ان الواو في الاية ليست للترتيب الزماني [illegible] دليلا على انه لا ترتيب زمانيا فيهما [illegible]
الامر [illegible] ان الترتيب العقلي مدلول له وضعا [illegible] والا فلا يكون مجازا الا
للترتيب لانه اقرب الى [illegible] الجمع المطلق [illegible] مستند المنع فلا توجه له [illegible]

وقالوا ان الواو لو كانت للترتيب لما انكر على ابن عباس في تقديم العمرة على الحج لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وحاصله ان الصحابة
انكروا على عبد الله بن عباس رضي الله عنه لما امر بتقديم العمرة على الحج انكر عليه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
واحتجوا عليه بان الله تعالى قال واتموا الحج والعمرة لله فهذا دليل على انهم فهموا التقديم اي الحج على العمرة ولولا ذلك الا
بالواو قلنا لا نسلم انهم فهموا الترتيب بل ذلك الاحتجاج منكرين عليه لان الواو للاعم من الترتيب اي الحكم
تقدم العمرة بخصوصها فالتعيين تحكم لانه تقييد للاطلاق في الكتاب بغير مقيد عنها اي في مسئلة الواو وفوائد
الفائدة الاولى العطف على القريب اولى من العطف على البعيد ومن احكام العطف مطلقا وقد نطق
به جماهير اهل الادب فعلقت الحرية بالدخول في قوله اي قول الزوج ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر معطوف على الجزاء فيكون معلقا على الدخول لقربه فلا يعتق في الحال بخلاف ان دخلت
فانه لقصد العطف عليه لعتق في الحال لعدم المعلق بالدخول وقال المعتصم بحبل المتين ان المعطوف عليه
هو مجموع ان دخلت الدار فانت طالق وهو قريب من المعطوف اذ لم يعن القرب الا عدم تخلل بالنسبة
موجود في الشرط والجزاء سواء في القرب فان قلت الجزاء من حيث الابتداء قريب من حيث الابتداء
بخلاف الشرط لكن لا نسلم ان مثل هذا القرب مرجح ولا دليل عليه فقد وجدت بعض محققي النحو يصرح
بان شيئا من القرب لم يعتد به فقوله الوقوع ان الجزاء مناسب للمعطوف بخلاف الشرط وقوله الا
بخلاف فيضعف ان الاولوية منتفية لكل حال الا بحال وجود صارف عن العطف على القريب كما ان دخلت
فانت طالق وحدك طالق لان ابهام الجزء مثل الجزء الاول صارف عن ان يكون معطوفا على
الجزاء فان الواو للشركة فلو قصد العطف على الجزاء يحصل الشركة لا اقتصار على ضربك فاذا لم يقصد
علم انه لم يقصد العطف على الجزاء بل على الشرط وقد عرفت ان ... ومنه اي من المعطوف الذي فيه صارف
عن العطف على القريب قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله

غفور رحيم فان اولئك هم الفاسقون يحتمل ان يكون معطوفا على فاجلدوا وهو اقرب وعلى مجموع الذين
يرمون الا الاخر وهو البعيد وقد وجد الصارف فالعطف على الابعد وانما قلنا ان الصارف موجود

لان الخطاب في المعطوف هو فاجلدوا ولا تقبلوا للائمة دون المعطوف اي الحاكم كل من يصلح
للخطاب كما حقق في موضعه الفن ان كان الخطاب للعجم بالاشارة شائعا فلك فالاتحاد في الخطاب
اليق بخلاف ما اذا عطف على الذين يرمون لانها فانه لا يليق اي عطف الجمع على المجموع ولا خطاب فيه وهكذا
في المشهور وقال المحقق لمحل المتين ان العطف سواء كان على الكبيرة او الصغيرة من قبيل عطف
الجملة على مثلها ولا شك في ان الخطاب للحكام ان في بعض الجمل وعلى التقديرين فقد تخالف جهة الخطاب
فهذا ان صارف فهو صارف عن كلا العطفين والفائدة الثانية في عطف المفرد اشتراك الثاني اي
المعطوف بمعنى ما اشترك اليه الاول وهو المعطوف عليه ان الحكم الاشتراك بمعنى ما اشترك اليه المعطوف
عليه وفيه ان حقيقة العطف في المفرد اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه فيما تعلق به المعطوف عليه فينبغي ان
يكون المتعلق واحدا والحكم قد يحصل عنه عند وجود الصارف والى ذلك اشار بقوله ان الحكم وانما قيد بعطف
المفرد لان عطف الجملة على مثلها انما يفيد اشتراكهما في نفس الوقوع او الطلب مثلا وليس للمعطوف
عليه هناك متعلق حتى يقع به النزاع في ان المتعلق متحد حقيقة او مثلا ولك ان تقول ان المتعلق
فيهما متحقق حكما وان لم يوجد ظاهرا فيشترط اتحاد المتعلق ولكن اذا لم يقع الخلاف فيه ولهذا النظير
اكتفى بعطف المفرد في قول الرجل ان دخلت الدار فطالق وطالق اي فانت طالق وتعلق
الطلاق المعطوف بالدخول بعينه اي بالدخول الذي هو متعلق المعطوف عليه ولا يتعلق بمثله كقولهما
اي ابي يوسف ومحمد ان المتعلق متعدد ومتعلق المعطوف مثل متعلق المعطوف عليه واذا علمت
ان المتعلق واحد فلا يتعدد الشرط ولا يتعدد اليمين كما هو الحال مقتضى قولهما ان ذلك الفعل بمنزلة
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق فيتعدد الشرط واليمين

الشرط واليمين في الكشف فائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها
ذلك القول ل كان يمينا واحدة حتى لا تقع الا طلقة واحدة ولو كان الشرط كالمعاد دون طلقتان ان
والكائنات للارادة غير محسوسة وقال الشارح ابن الهمام ان قولهما ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق بمنزلة ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق المقصود منه التنظير
لا لبيان الحكم فيما لا يمكن تعلق المعطوف ليس بالتعلق المعطوف عليه لتعدد المثل اي لتعدد مثل متعلق
المعطوف عليه ضرورة ان المذكور لا يصلح لتعلق المعطوف فلو لم يقدر المثل لاستند المعطوف الى
البطلان نحو جاءني زيد وعمرو فان مجيء زيد غير مجيء عمرو الا انه ان لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو بل يكون
احدهما عين الآخر للزوم قيام عرض وهو المجيء بمحلين وهما زيد وعمرو وانه باطل فالمقدم مثله وفيه نظر
ظاهر لان المجيء المطلق متعلق المعطوف عليه وهو يصلح اسناده الى متعدد والمعرفة ان الامتناع
لقيام عرض بمحلين انما هو في قيام شخص معين بمحلين كهذا السواد مثلا واما قيام مطلق فلا امتناع
فيه اقول اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل تقييد بشخص المجيء فقد يقال ان المحقق عند الجماهير
ان مدلول الفعل هو الحدث مع النسبة الى فاعل مخصوص وهو خارج عنه فيكون مدلوله اي تخصيص فرده
ان المجيء المنسوب الى زيد من حيث انه منسوب اليه معين فلا يصح ان يكون المتعلق افرادا متعددا لا لزم قيام
عرض شخصي بمحلين وفيه الخلف ولئن سلم ان ذلك لا يفيد التشخص فظاهر ان المنسوب الى زيد غير المنسوب الى عمرو
بجهته وقال المصنف بحله المتين قد تقرر ان معاني الحروف معان جزئية من حيث انها متعلقة بالمتعلق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر ينبغي ان يقدر المثل عملا لان كلمة ان الشرطية
المقيدة للتعليق انما تفيد تعليق الدخول بانت طالق من حيث انه متعلق به فلا بد من تقديرها وبدونه لا تفيد
الا مع الشرط فيكون بمنزلة تعدد الشرط الذي دل عليه الكتاب الاصولية ينطبق كلامه في الفصل يلزم بمقتضى
الكشف ان الطلاق انما يحلف بالمجيء فانت طالق وقال ان طلعت الشمس فجاء زيد وعمرو وبكر فانت ولا بد

في ان يطلق مرة وايضا يلزم ان لا يحسب اعادة الضمير في قوله طلقت انت في مرتك فانه بمنزلة طلقت وطلقت
مرتك وهو كما ترى وايضا يلزم ان لا يكون من قبيل عطف المفرد بل من قبيل عطف الجملة على مثلها وقد
فرض ان ذلك من قبيل عطف المفرد ويمكن ان اتى ذلك بحسب الصورة فان قلت بينه ايضا فيه
ايضا ما قلت اولا فانه من قبيل عطف الجملة قلت ان المراد بالمفرد اعم من ان يكون حقيقة او حكما
والكلية التي سيرة في التحرير وايضا ان الدليل انما يتم لو ثبت ان المتعلق بما هي ههنا ايضا فالحق في هذا المقام
ان الفعل له مدلول واحد مستقل بالمفهومية ولم يدخل النسخ في مفهومه وانما الدخول بحسب الظاهر فقد
فيما قبل وضع الحرف عام والموضوع له متعدد ولا يلزم التوالي السابقة ولا ضرورة تلجئه الى القول بانه
الفعل مع ان الشواهد لكونه مستند النقض بخلافه وهو الذي يقتضيه التحقيق وهو مخالف لما صرح به
فتامل او يتحمل كلفة فيقال ان المراد بوحدة المنسوب والله تعدده وحدة ما في الاشتراك وتعدده فيه
قال لفلان علي الف ولفلان فلكل واحد منهما خمسمائة لاحتمال ان الالف لهما جميعا فيكون بينهما واذ لا
ترجيح فينصف وان قال هذه طالق ثلثا وهذه طلقتا ثلثا لا تنتفي لظهور القصد الى ايقاع الثلث
وفيه نظر والتفصيل ان مقتضى الضابطة المذكورة ان يكون ذلك القول بمنزلة ان يقال هما طالقتان
ثلثا فيكون الثلث دائرة بينهما واذ لا ترجيح فينصف فينصف لكل واحدة منهما طلقة ونصف و
واذ لا يتنصف الطلاق فيكمل كما اذا قال انت طالق طلقة ونصفا فينبغي ان يطلقا ثنتين
وعلى هذا لا يظهر وجه الاشكال بل يطلقان ثلثا لظهور ان قصد الموقع انما هو ايقاع الثلث وفي الكشف
يقدر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص الربع بالثلث اشارة الى ان مقصوده الحرمة الغليظة
وسد باب التدارك وبالتقسيم لا يحصل وفيه نظر فان غاية الكلام ان القرينة المذكورة تدل على
ما ذكرت في اصالة العطف مما ان يصح خلافه فتعارضا ثم الدليل على ان المعول عليه هذه القرينة فينبغي
ان يجعل مجملا او ايضا لما لا اصل فيحكم بالنصف الموجب لتقوع الاثنين الا ان قوله ان جد

ان وجود القرينة الدالة على قصد المتكلم نقض على الوضع فافهم اوثق ان الاصل عدم الاجمال و تنصيف
الطلاق لا تحصيل له وانما يكمل هذا التنصيف بضرورة تصحيح العاقل الا لا يلتحق لو المكلف والجزء قد
فيما نحن فيه فهو الظاهر الاصل فيعارض القرينة الدالة على القصد والفائدة الثالثة منقولة عن
البعض من العلماء الاصوليين في عطفها اى عطف الجملة على قبلها تقتضي الاشتراك في الحكم
الذي نيط بالمعطوف عليه فلا زكوة في مال الصبي واجب لقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان
اتوا الزكوة معطوف على اقيموا الصلوة وهو مختصة بالبالغين فيكون المعطوف كذلك قيل في
الكشف شبهتهم لكن المشهور ان الواو للعطف والتشريك وهما انما يثبتان بالاشتراك في
الحكم وليس يتحقق العطف بالمفرد ولذلك لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق
الحرية والتطليق بالدخول مع انهما تامتان لمستقلتين [illegible] في الحاشية المنسوبة
بقوله اقيموا الصلوة الخ وذلك بناء على ان المخاطب يقتضي ان يكون ما هو مخاطب في الاخر
وان الصبي خارج عن المخاطبين باقامة الصلوة فهو خارج ايضا عن المخاطبين بايتاء الزكوة قلنا حمل
الاول وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة بالعقل لغير الصبي لانها عبادة بدنية والعبادة البدنية لا تجب على
الصبي العقل لان التكليف لا يتوصل الا عن العقلاء والصبي غير عاقل بخلاف الزكوة فان الصبي غير
مخصوص عنه بالعقل فانها عبادة مالية [illegible] ثم ان الزكوة كالصلوة في الحكم قال
المنصف كما في المتن هذا الجواب [illegible] على ما في الحاشية المنقولة والتقدير ان القران
بالعطف وان اقتضى اتحادهما في التخاطب لكن ههنا قد صرف عنه دليل الى غيره وهو ان
الصبي خارج من التخاطب باقامة الصلوة لكونها عبادة بدنية وهذا غير موجود في الزكوة فيجوز
ان يبقى على الاصل وهو العموم وعلى هذا الايراد يكون ذلك [illegible] هذه الافادة ونحوها ولو
نفي هو الاصل الكلي الذي هو هذه الفائدة فيتجه [illegible] الاصل اقتضاء عطفها الاشتراك في مثل

والعبادة صح

هذا الحكم وجمع لا النصح نسبة الى البعض والسيد وود علامانى الحاشية والثالث ان يكون الاقتضاء مطلقا
ومبنيا عليه ومشروطا فالظاهر لا يحتاج الى الجواب والمعنا مافى الكشف فلا يحتاج اليه النسبة ويرد عليه ان
مخصوصية الصبي المميز عن الصلوة بالعقل فى محل الانكار للمست فقد عرفت ان الاحكام من قبيل ما
على الصبي ايضا ثم حقيقة توضيح سلمناه للمختصر ان نقول ان المعرف مطلقا سبب الكمال مخصوصا
بالعقل لكنه بعد ما حصل اقتضى ان يكون المنافى كذلك لورثت اتحاد المحال مع ان الحال لها
اعتباران الاول ان يكون المقصود منها الحال بالذات كما فى صورة [illegible] ومنه
معلقا بالذات والثانى ان يكون المنافى العقلاء وكمال البدل ومنه ما نحن فيه فلا فرادا [illegible] لتعلق
يقتضى اتحادا انمى طلب فينبغى ان يكون هذا الركوة ما هو فى الصلوة ومن هنا علمت ان الجمع فى
المعطوف مع المعطوف عليه موجود وخبرى والفائدة الا الواو وادا الحال مستعارة من العطف وجود الكثيرة
نوم يرفع الا كون الواو مستعملة فى الحال ليس فى سبيل الندرة بل كثير فى كلامهم فلم يرد انه اكثر
من العطف فان المعنا اى ان الحكم حملها على العطف نحو انت طالق وانت حر انفسه ورد العطف
تقديما للحقيقة على الاستعارة فصار وانا فيما بينه وبين الله تعالى فيصدق على مانوى فان نوى العطف
نوع العطف وهو ظاهر فان نوى الحال فيصدق عليها الا انها تحتمل كلامه وفيه خلاف [illegible]
فى عالم القضاء لان مبناه على الظاهر وان تعذر كونها الى العاد انت حر لكمال الانقطاع فان
اداء جملة طلبية وانت حر اخبار وهو كمال الانقطاع وفى مسئلة العطف فلكمال على
القلب او على الاصل وهذا جواب عن سوال تقرير السوال انهم قالوا ان العبد لا يعتق ما لم يؤد
الالف وهو غير صحيح فانها ان كانت عاطفة فالجزئية فى الحال وان كانت حالية فلم [illegible]
ان الاداء علة حال الحرية فيكون باقية فلا تعلق بالاداء وفى الكشف ان الاحوال شروط
وهي متقدمة فيكون الحرية متقدمة على الاداء وحاصل الجواب انه من باب القلب فكان المعنى كن حرا

المعنى كن حرا وانت مؤد فالقلب غير عزيز بل هو شائع كما تقرر في غير هذا الفن فالقلب ما الباعث
عليه الميل الى التقليب ان كان كثيرا فهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة وما هي بل
الظاهر ان الضرورة منتفية فان صحة الكلام غير موقوفة عليه فليجز من قبيل طلب الاحسان قلت
اذ صيغة الامر للالزام واما الالزام بمعنى المعاوضة ولما قوله فالحال اصل على انه قصد ان يعتق بالاداء وهذا
يلائم القلب على الاكمل فحاصله انك قد عرفت ان مقصوده ان يعتق بالاداء فلا يكون الحرية ثابتة
في الحال ويكون مأمورا بالاداء فيكون المعنى اد حال الحرية ولا يلزم منه ان يكون وان فصار كما وايضا
ان يكون ذو الحال مقارنا موجبه لا يستلزم التقدم بل هو اعم وبادة تحقق الاجتماع فقط لانه لو كانت
الحرية متقدمة مطلقا المقصود وههنا بحث فانه ان بنى على مذهب الجمهور فانت طالق وانت مريضة واد وانت
حر سيان فيحمل احدى الصورتين على العطف لتحقق الامكان دون الاخرى بالحكم وان بنى على مذهب
الزمخشري فهو يجوز عطف الخبرية على الانشائية فكلتا الصورتين يصح على العطف فما الفارق والجواب
ان كمال الانقطاع لاجل ان اد طلبية وانت حر خبرية فلا يعطف احديهما على الاخرى بخلاف
انت طالق وانت مريضة فانهما كليهما طلبيتان فيجوز العطف هذا كلام حسن لكنه مخالف لما عليه الجماهير
فانهم ذهبوا الى ان المقام مع مدخوله فان جزئيه انت طالق كما تراه وان رادوا علمائنا مسئلة ترد
على المشهور فرع طلقني ولك الف عنها المحال التفاهم في كل الخلع قالت المرأة لزوجها طلقني
ولك الف درهم فهو عند ابي يوسف ومحمد على الحال فالمعنى ان التطليق معلق على الالف فان طلقها فعليها
الالف لان مفاهيم هذا الكلام على الخلع وعنده اي عند ابي حنيفة للعطف لتقدم الحقيقة وحاصله ان الواو
في الحقيقة للعطف وضع فاقدم على الاستعارة فيحمل عليه ولا يعتمد على جانب التفاهم فان قلت الطلاق
مما يصح فيه المعاوضة ولو قرن بما يصلح المعاوضة فيحمل عليها قلت فيه المعاوضة غير لازمة فيه اي في الطلاق
وهو ظاهر فلا يدل قرانه بما يصلح للمعاوضة على الحال ان يكون عوضا فلا يصلح صارفا عن الحقيقة فيكون [illegible] ذلك

في مقابلة الاحسان

الف درهم عنه بخلاف الاجارة نحو احمل هذا ولك درهم فانها لا تصح بمعنى المعاوضة والظاهر انه اشبه قولها اما اولا
فلان طلقني طلقت وذلك مع غير طلقت فلا يصح العطف قوله تقدم الحقيقة قلنا انما تقدم اذا صحت وقد عرفت انها
لم تصح فاما ثانيا فلان قوله اذا الفاء فتلك الف مثل قولها طلقني ولك الف فيحتمل احدهما من قبيل الحال
وفي الاخرى يحكم الشرع الطلاق والعتاق سيان في ان العوض فيهما لا غرابة فيه غاية ما في ان العبد يعتبر
فالمحسن ان يستوجب المولى عند ربنا بخلاف ما نحن فيه فان المرأة امرها بيدها فتصلح ان يستوجب على
نفسها او يباعده ونحو فيه نظر فان المكاتب الذي على مال [illegible] وكان الولي [illegible] ١٠٠١
اجنبيا من العبد فلا يصلح لما يتحلل المرأة فالمعاني [illegible] غاية الكلام ثم الظاهر ان المرأة سواء كانت
معوضة او ذا عدة فالكل [illegible] المرأة في التطليق بانها الحال فتقول بعد ذلك طلقت انما هو على الحال وهو ما
هو المفهوم بحسب العرف واجراء منها العلم من قبيل المنع على الواضح وبانها لان الاجارة ولكنها لا تصح بدون
التعويض لكن هو لا احمله ولك درهم على انه من قبيل الاجارة فلم لا يجوز ان يكون الحمل استعانة ولك درهم
عدة فان كان استعانة ليست مما يلزم الحال والعوض فليس الا ان المفهوم مما يصلح المعاوضة اذ افرد بالمال
انه معاوض وهذا الحال في طلقني ولك الف هذا مجمل الكلام والتفاصيل في شروح التلخيص [illegible] مسئلة
الفاء للترتيب على سبيل التعقيب ويعني الذكر من حروف العطف الفاء وهي للتعقيب بلا مهلة وهو اعم
من ان يكون مفهوم مدخول الفاء متحققا بعد تحقق مفهوم المعطوف عليه ومن ان يكون المعطوف مذكورا
بعد ذكر المعطوف عليه وهذا فيما يستحق ان يذكر بعده والحق انه تكلف بل الظاهر ان الفاء لافادة التعقيب
الذكري عطف المفصل على المجمل نحو قوله تعالى فازلهما الشيطان فاخرجهما مما كانا فيه فان الازلال [illegible]
انواع منها الاخراج من الجنة وهو التعقيب [illegible] ان التعقيب امر اضافي فيختلف بعض الاشياء تعقب
شيء بعد سنة وبعد السنتين وبعد ثلث سنين على التعقيب قرينة هو الاول وعلى هذا يقاس كتزوج فولد له فان الولد
متعقب من التزوج فيحدث مدة بعد سنة والاقرب من التولد بعد سنة اشهر مثلا وهذا كانه جواب عن سوال

عن سؤال مقابل فان كثيرا ما يستعمل الفاء فيما لا تعقيب فيه اصلا كالمثال المعروف والمطلوب التحقيق والجواب ظاهر
واستعمل على سبيل المجاز واعترض بان الفراء ذهب الى ان ما بعدها قد يكون سابقا وذهب البعض الى انها
ان دخلت على الاكى ومثلها فلا ترتيب نحو زرتني تحد افتهاما منه والجواب الاتفاق الجماهير بعد تسليم
البعض مما يعتد به والعبرة للاختلاف وما استشهد به ان لم يصح فيه التعقيب بان يكون النزول في
الاتهام او لم يصح حمل على التعقيب الذكري او يتعين فيه المجاز كما في سبحان الله تعالى قد خلق اللحرية و
الحلوات انكانت مترتبة ومتعقبة فالدخل على سبيل الحقيقة والا فهي مستعارة من الترتيب الزماني
الى الترتيب الطبيعي كما تقرر في غير هذا الفن ويمكن ان تقول ان الفاء لما كانت للترتيب والاخرية والمعلول
فيهما نحو من الترتيب يدل فيهما المناسبة متحققة بين الترسين والامام الرازي استدل بدخولها عليهما
على انها للتعقيب ويرد عليه مع ما اشرنا اليه انه يجوز ان يكون لافادة السببية ونحوها على سبيل التجوز فافهم
وكثيرا ما تدخل في العلل قالوا انما تدل عليها اذا كانت في الخبر فانها متراخية وانه هذه مما لا تتعين على علتها
فانه كثيرا ما تدخل فيما لا يدوم كما في قولهم للاتصل فقد طلعت الشمس والبر فقد اتاك الغوث ثم التقييد
المص بالدوام وهو الاظهر ومعنى الفاء في هذه الصورة افاد السببية ومنه اي من الفاء الداخل على العلل في
الى الفاء فانت حر وانزل انك من الحصن فانت امن فثبت به العتق والامان في الحال لان المعنى
ادلانك حر وانزل لانك امن ومقتضاه ثبوتهما بالفعل وطلب الاداء لان حسن التحلي بحرا والاحسان وطلب النزول
لان المانع قد ارتفع وقال المعتصم بحبله المتين انه يجوز ان يكون الفاء ههنا داخلة على المعلول لانك حر
بعد الاداء فالفاء دالة على الترتيب فهي على الحقيقة وقد سبق فيما قيل من ان الحقيقة مهما امكنت لا يصار
الى المجاز فينبغي ان يكون العتق متعلقا على الاداء ولم يقل به في الشرط فالمعنى انك ان اديت فانت
حر حتى توجه عليه ان التقدير خلاف الاصل ولا اضمار الا عند الضرورة وهي مفقودة فحملها على التعليل على
في الكشف بل نقول ان الفاء على مقتضاها الحقيقي وهو ان الحرية متعقبة من الاداء مع انه يعلق ان

التقدير كما هو خلاف الاصل فالتجوز اهون من ذلك ولا شبهة في ان الدخول على العلة مجازي فما الترجيح الا ان
نقول ان التجوز راجح لانه كثير وقد مر ما في هذا القول فيما مر من حديث تقدم على المجاز على الاضمار
فلذا ادعى ان الفاء على التقدير وعدم التقدير على الحقيقة لان العلة متراخية وفيه ما قد اشير اليه والجواب
ان الفاء على اصلها في عللهم وعطف الجملة الخبرية على الطلبية بعث في الجواب صحيح الكل ان
العطف بالفاء معتبر ان فهم ويختلف في الطلاق المعطوف ليقا معلقة فقيل كالواو فعلى الخلاف كلام وفي الاصح
على الاتفاق على الواحدة وتفصيله انه اذا قال لغير الممسوسة ان دخلت الدار فانت طالق
زعم بعض المشايخ منهم الطحاوي والكرخي ان الجواب مختلف عند الثلث في الفاء كالواو فمن ذلك
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فسبيله في الاختلاف الواقع بين ابي حنيفة وصاحبيه من ان
الواقع عند الدخول الطلقة الواحدة ويلغو غيرها كما لو لم يات بالشرط عند ابي حنيفة وعندهما يقع الكل كما لو قدم
الجزاء وقدم والاصح على ما قال شمس الائمة والفقيه ابو الليث وغيرهما ان الجواب غير مختلف فمعنى الكل
ان الفاء على معناها فيقع الواحدة بالاتفاق لان الطلاق مما يصح التعاقب فلا بعث على تغير الفاء
الى الواو فيستقر على موضوعه وقال شيخ الاسلام خواهر زاده ان محمدا لم يذكر جوابه في الكتاب [illegible]
الواو فلا سبيل الا الشركة المحضة في نحو علي درهم فدرهم فنزلهم درهمان من غير ان احدهما سابق على اخر
فانه فيما يترى لما وردوها بان لزوم الاثنين على تقدير الفاء على الاصل اذ لا ترتب في الاعيان فعليل الاستعارة
يعني ان معنى التعاقب هنا غير معقول فان مدخل الفاء الدرهم ولا تعاقب في الاعيان وان كان فلم يتصل الا بعد ما
وجوده قبل اخر وقيل بل يريد ان وجوبه يستقي من وجوبه وحاصله ان العمل بالحقيقة فيما امكن نوع
ممكن فلا يصار الى التجوز الا بمعنى الواو وتفسيره ان حقيقة الفاء للعقب ودخول الفاء على المعطوف علته سبقه
مفهوم العامل فمعنى جاء زيد فعمرو ان مجيء عمرو متأخر عن مجيء زيد والعامل ههنا علي فالمعنى ان وجوب درهم
سابق على وجوب درهم اخر وهذا معنى معقول فقوله اذ لا ترتب في الاعيان ان اريد لا ترتب في الاعيان في

في الاعيان في الوجود فمسلم وغير مانع وان اريد الترتيب في متعلق المعطوف عليه فهو مم وان حصل عند مالك التعاقب
في الوجود الخارجية تعاقب الاسباب بلا مهلة والمباشرة بالاسباب على هذا النهج فلما يشق بين العباد فالاستسباق
وجوب على اخر مما هو نادر فالاغلب الغالب فلذلك حمل على المختار وقال الشافعي يلزم عليه درهم لان
الترتيب غير معقول فوجب صرفه الى ان من جملة كلامه استئنافه مؤكدة للاول فكانه قيل فهو درهم وفيه نظر فظ
ذو يتضمن القبول للبيع قوله فهو حر في جواب بعتك بالالف لا الا فان التعقيب فالمعنى قبلت البيع فملكته فحرر
ده يتضمن القبول هو حر في ذلك الجواب بل هو رد للبيع فانه لا تفريع فالمعنى هو حر من الاصل او لا من
الاصل غير قابل للبيع قال صاحب الكشف انه محتمل للاخبار ومحتمل للانشاء فيتضمن القبول لكن الانشاء العتق
في غير المملوك غير معقول فلا يثبت العتق والبيع بالشك وقال المعتصم يحتمل المتن ان الجواب الكامل
في مورد الرد فلا يصلح ان يكون قبولا للبيع لان الافادة اولى من الالغاء مع ان القرينة متحققة وهي
قرينة المقام الذي هو مقام الجواب جزاء في التقضاء ويمكن ان يقال انه يجوز ان يكون من باب الكناية اي هو
حر فقابل للبيع في الكناية لا يلزم تحقق معنى الكناية كما في زيد طويل النجاد وان لم يكن نجاد للطويل ولا
قصير فلا الغاء فيهما من جهة التحرير الذي هو البيع ووجهه البرد فلا يثبت بالشك فيبقى على العدم الاصلي
وضمن الخياط ثوبا قال لي الكلام يكفيه قميصا قال الخياط نعم يكفي قميصا او لم يقل يكفي فان المقدار كالمفوض وقال
المالك فاقطعه اي اذا قال فاقطعه فلم يكف قميصا فيضمن فالامر بالقطع على تقدير الكفاية واذا لم يكف فقطع
بغير الاذن وفيه الضمان ولا يضمن الخياط في اقطعه لانه اذن مطلقا عن الكفاية فوقع القطع بالاذن
فلا يكون متعديا وقال المعتصم يحتمل المتن ان قوله اقطعه في جواب الكفية قرينة مرجحة في ان الاذن بالقطع
انما هو على تقدير الكفاية فانه لا ادراك الغاء وهو مرجح فينبغي ان يقال ان الخياط انما قال ذلك على سبيل التخمين
ولم يرتض بالضمان وانما اعتمد على اذنه فينبغي ان لا يضمنه وفيه تامل مسئلة ثم للتراخي وهو التعقيب
بمهلة وهو في كل حسبه كما عرفت الفاء وحمله لبيان المنزلة على سبيل المجاز فنزل تباعد المنزلتين منزلة تباعد الزمان

نحو قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم كان من الذين آمنوا والمعنى ان هذه المنزلة اعظم
واشرف من منزلة الاستقامة على الايمان وانما قلنا بالتوسع لان اهل اللغة اجمعوا على انها للترتيب
الا انه قد شاع في الاستعمال من مطلب الى مطلب كقوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل قال والتفريع اثلث في الحال معانى الدخول في
قول الزوج انت طالق ثم طالق ثم طالق ان حكم الانشاء يتأخر عنه اى عن الانشاء مرتبة وجود
وصار الصادق محلا هكذا في التحرير وقال المصنف في الشرح اى في ... لا ضعيف فانه ثم
ان حكم الانشاء لا يتراخى عنه مطلقا فان عدم التراخي انما هو لعدم المكث في الانشاء لا يميل على التراخي
كما في قوله انت طالق وطالق واما اذا كان فيه كلمة التراخي فينبغي ان ينزل حكم على ما ميل الانشاء
لان جريان الاحكام انما هو على حسب الدلالة ولذلك يعمل فيه الشرط والاستثناء وغيره وقيل وهم اذا كان
غير ممسوسة فان قيل انه لا فائدة في الترتيب في الممسوسة قلنا لا نسلم بل فيه فوائد منها انه لو حلف لا يطلق
زوجته مطلقا طلق ثم لحقت ومنها انها لو كانت حاملا فوضعت حملها بعد الاول من التكلم ... ينبغي ان
تقع الطلقتان لان مقتضاها الوقوع بالتراخي ولم اصادف ... في حواشي عبد السلام على شرح المنار
ولا يتصور من انت طالق ثم طالق اجماعا لم تقع الثانية مترتبة فافهم واعتبر ابو حنيفة التراخي في التكلم
اذ لو علق بالشرط مقدما او مؤخرا فلم يتعلق بمتعلقه الا الملاصق له لانه اذا قال لامرأته انت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت الدار او عكس فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق سواء كانت ممسوسة او غير
ممسوسة قال ابو حنيفة ان التراخي في التكلم فكانه قال في الصورة الاولى انت طالق وسكت ثم
قال طالق وسكت ثم قال طالق ان دخلت وفي الصورة الثانية قال ان دخلت فانت طالق
وسكت الى آخره فلا تقع عند الدخول الا الطلاق الملاصق فقط لان الشرط لا يتعلق بكلام منفصل
فلو قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فهو كلام مستقل غير متعلق

غير متعلق بالتطليق السابق فعنده ان كلمة ثم كما هي للتراخي في الحكم للتراخي في التكلم ايضا لادخل بمنزلة السكوت
فكانت غير ممسوسة فتبين بالاولى ويلغو ما بعده في الصورة الاولى فيقع ان كان مدخولا بها يتعلق الاوسط بالشرط
وتنجيز الاوسط ويلغو الثالثة وفي الثانية يتعلق الاولى بالشرط وتنجيز الاخيران حالا فان وجد الشرط في قيام العدة
تنزل والا فلا وعلقا اي علق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اي بالشرط فيهما اي في التقديم والتاخير لانه عندهما للتراخي
في الحكم مع الوصل في التكلم فكانما عندهما انه [illegible] الحكم [illegible] على حاله فيقع عند وجود الشرط في غير المدخولة
واحدة بالشرط بسبب التعليق فيقع الواحدة فتبين بلا عدة فصارت اجنبية فلا تقع غيرها وفيها اي في المدخولة
تقع الكل مرتبا فتبين بثلث لمصادفة المحل وهو الاشبه بالحق لان الوصل ظاهر ولا داعي للعدول الى الفصل
حكما فلا يصار اليه وقيل من قبل الحنفية انها للتراخي فيكون المعنى كماله وهو القول بالتراخي في اللفظ والمعنى
وضعفه ظاهر فانه ان اريد ان مدلول ثم الذي هو التراخي فرده الكامل التراخي في اللفظ مع التراخي في
الحكم فلا نسلم فان مدلولها تراخي المعنى سواء كان الوصل في اللفظ اولا ولا يقتضي ذلك التراخي في اللفظ وكمن الفصل
فرده الكامل فلذلك وان اريد ان مدلولها التراخيان فهو الضائع وقيل ايضا ان حكم الانشاء لا يتاخر
فلو كان التراخي بدون التراخي في اللفظ لزم التاخير وفيه ايضا نظر فان عدم تاخر حكم الانشاء
مطلقا ممنوع وقال الشيخ عبد السلام في شرح المنار فان جعل التراخي في اللفظ من اللوازم الذهنية لمعنى
ثم فلا يقبله الخصم طوعا الا اذا ثبت فهم الجملة اللغوية بهذا اللازم من معناه لانه من المطالب اللغوية وان جعل من
اللوازم الخارجية في الانشاءات الشرعية لانها يقتضي اتصال احكامها بالتلفظ بالفاظها فلزم
من تراخي احكامها تراخي الفاظها حكما لا يقبله الخصم طوعا ادركتما وان سلم منع تخصيص العلة كما هو الحق ولا القول
لم يثبت حكمها لمانع وهو ثم انتهى قال المعتصم بحبل المتين انه لقائل ان يقول لا نسلم ان انت طالق علة
للحكم مطلقا بل انما يصير علة اذا لم يصرف بلا [illegible] دال على التراخي كما في صورة التعليق فان السبب غير منعقد وانما
ينعقد عند انعقاد الشرط ولئن سلم انه علة فلا نسلم ان حكمه وقوع الطلاق متراخيا كما في انت طالق غدا فافهم

فمستقبل بل في المفردات للاضراب وهو الاعراض عما سبق فبعد الامر والاثبات نحو اضرب زيدا بل عمروا
وجاء زيد بل عمرو لاثبات الحكم لما بعده وهو عمرو في المثال المفرد وجعل الاول وهو المعطوف عليه كزيد في
المثال كالمسكوت عنه فلا تعرض فيه بالنفي والاثبات فمعنى اضرب زيدا بل عمروا اضرب عمروا واما زيد فليس
بمامور بالضرب ولا بمنهي عنه كانه لم يذكر وهذا اي من قبيل بل التي لاثبات الحكم لما بعده وجعل المعطوف عليه في
حكم المسكوت عنه بل الترقي والظاهر ان هذه نحو اخر لاستعمال بل فان مرادنا ان الحكم ثابت
لما قبل ولكن ثبوته لما بعده بالطريق الاولى والنسبة لم يسكت عنه الا ان يقال ان معنى الترقي هو
الارتقاء من الدرجة السفلى الى العليا والحال ان الثبوت في السفلى حتى اولا فهو مسكوت عنه
وبل مع لا قبل نص على النفي نحو جاءني زيد لا بل عمرو وبعد النهي والنفي لاثبات الضد منه لما قبل الاول فمعنى ما جاء
زيد بل عمرو تقرر حكم الاول واثبت ضده في المعطوف عليه وقيل كالاثبات فمعناه بل ما جاء عمرو
فعدم مجيء زيد في حكم المسكوت عنه وانما التعرض به لعدم مجيء عمرو في النفي والاثبات سيان ورده لا يعقل
بانه مخالف للعرف فان اهل العرف قاطبة يفهمون منه ما ذكرنا كما اذا قرنت بلا وبل في الجملة للابطال اي
لابطال ما قبلها والتقرير لما بعدها قال تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون فالمنفي ولد ليس
كما قالوا بل الملائكة عباد مكرمون ليسوا باولاد نزلت في خزاعة زاعمين الملائكة بنات الله تعالى
عنه وقال المصنف في شرح المفتاح ان هذا الكلام يدل على ان بل لا يكون في المفرد للابطال وهو غير صحيح بل
يصح فيه ايضا للابطال كما قيل في الكتب النحوية انها للامر اي سبيل التدارك للغلط فاذا قيل جاء
زيد بل عمرو وقصد الاخبار بمجيء ثم تنبه لانه غلط فيضرب الى عمرو ويفاد ان قيل ما جاء زيد بل عمرو ويحتمل
وجهين الاول ان يكون المعنى ما جاء عمرو والثاني ان يكون المعنى جاء عمرو فكانه قصد ان يثبت
نفي المجيء لزيد ثم استدرك وقال المص لعله لم يتعرض به لانه في موضع الغلط ومقصوده بيان استعمالها في موضع
الغلط والانتقال من غرض الى اخر اي يكون بل في الجملة للانتقال من مطلب الى اخر قال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم

[illegible]

وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا معناه ان الترك قد فاز بالفلاح ولم يقصد جعله مسكوتا عنه ولا ابطاله
بل قصد ان يثبت حكم آخر وهو انهم يؤثرون اللذات الفانية في الحيوة الدنيا وقيل في التحرير ان هذه بل ليست عاطفة بل
هي كلمة ابتدائية يبتدأ بها الكلام فانه لم يقصد عطف شيء على شيء وانما قصد ايراد حكمين على اخبارهما كلهم فان بل
للاضراب وهو متنوع الى اضراب عن الانتقال والاخبار واضراب عن الوقوع واضراب بمعنى الابطال اما لنفس مضمون الجملة
كقوله تعالى بل عباد مكرمون او لبعض مسبق الجملة كما في قوله تعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا وبالجملة فالكل من شرف
ان رهص بوجه هذا في الحاشية ويرد عليه انه فيها دلالة الكلام الطالعين المسوق له الجملة لكن
كون بل لتقييده غير ظاهر بل الظاهر ان الاتيان ببل انما هو للافادة ان هذا الكلام مبتدأ واما ان قوله اعرضنا
عن الوضع فيغير واحد حسب عنه بقوله بعدم الاشتراك حسب بمعنى ان بل لو علم بكل الاعراض فيه لا يخلو من
لان يدل على معنى او لا والثاني لغو فان الزيادة خلاف الاصل وعلى الاول فذلك المعنى معنى الاضراب
او لا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فهو معنى مجازي له او حقيقي والاول خلاف الاصل فان الاصل
الحقيقة والقول بها ممكن فان كونها بمعنى الاضراب مما لا يمنعه وبمعنى الاضراب صحيح فلا ترغب عنه الى غيره
والثاني يوجب الاشتراك وهو خير فقد ظهر ان كونها لغير ما ذكر ممنوع والدليل يقتضي خلافه فرع قال زفر يلزمه
من الدراهم المعز له على المقر في اقراره له على درهم بل درهمان لان الابطال للاقرار السابق القائل بان عليه
درهما وهو لا يملك الابطال فانه لما اقر في حال الطلوع قد تعلق حق المقر له فلا يبطل الا بابطاله كما ليس في
وسع المديون ان يبطل حق الدائن فيلزمه درهم ثم انه قد زيد درهمين آخرين فيلزمان ايضا فيلزمه ثلثة
دراهم كاملة كما قيل فيه للمنفي اي ليس بقول زفر ان بل للابطال في الخ كما قيل في المشهور حتى يرد عليه ان
بل في الموضع ليست للابطال بل للاضراب الجاعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه بل لان الاعراض
عن الاقرار ركن وحاصله ان بل للاعراض فيكون المعنى فيما نحن فيه الاعراض عن الاقرار بدرهم والاعراض عنه
رد له وليس في وسع المقر رد الاقرار بعد ما ثبت فيلزم عليه درهم البتة ثم انه اقر بتملك درهمين فيلزمان ايضا

فان قلت مرادهما كلام هذا في التحرير والاوضح ان يقال ان بل للاضراب بمعنى الاعراض بادني الابطال و
كلا منهما موجود من المتكلم غير مقبول فانه يرد على الغاية مثل ما ورد على حديث الابطال من ان بل
ليست للاعراض فقط بل قد يكون للابطال ايضا بخلاف ما ذكرنا فانه لا يرد عليه شيء آخر من جانب قول
زفر بانه يلزم ثلثة ايضا في قوله على ثلثة دراهم الا درهما ما نسلم انه لو قال بذلك كان استثناء الدرهم منها
رجوعا عن ذلك الاقرار وبل رجوع ليس بشيء وسوء فيلزم الاستثناء فيلزم الثلث كما اجاب في الكتاب بقوله بل الاعراض
عن الاقرار كالاستثناء في انه رجوع حتى يرد الاستثناء لا نسلم بل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا
فمعنى ذلك الاقرار انه علي درهمان فالكل كلام واحد مفيد لثبوت المستثنى منه الباقي بعد الاستثناء فيلزم
الباقي وهذا الاضراب بعد التكلم الملزم الدرهم والاضراب عنه غير مقبول فافترقا ونقل عن ابي يوسف ان النفي
مشكل لان كلمة بل غير مستقلة بنفسها بل المفيد للحكم انما هو مجموع الكلام وليس هو كالمخصوص فينبغي ان
يثبت على الذمة مفاد تمام الكلام وليس مفاده الا ثبوت الدرهمين فانه ان كان بل للابطال فالمعنى
اني غلطت وانما علي الدرهمان وان كانت للاعراض فالمعنى انه علي درهمان ولا اثبت قد علي لا
النفي بل انا ساكت فينبغي ان يلزم درهمان كما في الاستثناء وليس هذا فرع ان الاستثناء تكلم بالباقي
وبل اضراب قلنا مدار صحة اثبات الاحكام على قصد مفاد الكلام التام وقد عرفت ان اول الكلام يتوقف
على الاخر فان وجد مغير يغير موجبه فوجود المغير في الاقرار ليس بمثبت في نفسه بل انما هو اظهار
للحق الثابت من قبل والاظهار انما هو بحسب دلالة الكلام ولا دلالة بدون اعتبار الاخر فان الدلالة
المعتبرة الملحوظة ما قصده المتكلم والقصد انما وقع من المجموع هنا فيما بينه وبين ربه تعالى واما في القضاء فالنفي
لانه لا يقبل التدارك ورد الاقرار الواقع واول الكلام انما يتوقف على الاخر اذا كان تتمة لا مبطلا ومغيرا
فتامل فقلنا في الزيادة تسليم المزيد عليه فلا يبطل الاقرار وحاصله ان المعنى علي درهم بل مع درهم اخر والمجموع درهمان
ففيه تسليم الاقرار السابق وهو الظاهر في غير المشار اليه فاما اذا كان الدرهم مشار اليه بان قال علي هذا الدرهم

هذه الدراهم بل هذان الدرهمان وهما ليسا لمشتملين على ذلك الدرهم فانه رد البتة واعترض عليه بانه يلزم ان
تقع طلقتان في قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لان ثنتين مشتملتان على واحدة فكان الموقع
معها طلقة اخرى وليس فيه ابطال الطلقة السابقة اجاب بقوله وقياسه اي قياس رد قوله على الالف لا بل الفان في قوله انت
طالق واحدة بل ثنتين حيث تقع ثلث مع الفارق لان الاقرار اخبار على الصحيح فلا تعدد على اللفظ بل ان
الالف ثم يوجد ينقضه المحكم فيثبت مقدرا صدرا فيه او لذلك تلفظ الطلاق الثلث في قوله انت طالق وطالق لغير
الممسوسة فثبت قال طالق فقد وقع الطلاق فلم يبق في وسعه الطلاق ولا ينفع تدارك الغلط واذا قال بل ثنتين
تقع اخريان بخلاف الاقرار فانه اخبار لما هو ثابت من قبل ولم يثبت حكمه من لفظ الاقرار فيمكن فيه
تدارك الغلط والاعراض بتسليم المخبر عنه والاخبار بزيادة بخلاف الانشاء الموجب للحكم بنفسه لا بالغير اذا قال له
علي درهم بل دينار بل حنطتان او قال له علي جياد لا بل زيوف يلزمه اخرى اما في الاول فمقتضى ما سبق لزم
ان يكون اللازم في الصورة الاولى الدينار وفي الثانية الزيوف لانه اخبار يمكن فيه تدارك الغلط لان معنى
لزوم الدرهمين فيما نحن انما هو ان في التدارك تسليم ثبوت الدرهم واعادة درهم آخر معه فخرج المعنى انه
علي درهم ومعه آخر وهو الدرهمان كما اذا قال له ستون بل سبعون فان معناه ان له ستون
مع زيادة عشر سنين وهذا انما اتحد الجنس ظاهر واما اذا اختلف فلا يفهم هذا المعنى وهو ظاهر قال الشيخ عبد السلام
رح في الاقرار لا يلتفت الى الابطال لانه تصرف في حق الغير بالابطال فرع آخر قال لغير الممسوسة
ان دخلت الدار فطالق اي فانت طالق واحدة بل ثنتين تقع عند وجود الشرط ثلث من الطلقات
لان بل لابطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه فههنا بل لابطال الواحدة واقامة الثنتين مقام الواحدة
وابطال الاول ليس في وسعه لان الطلاق مما لا يفسخ بل الظاهر ان الابطال انما يتصور في الاخبار
فارتبط الاول بالشرط ولم يبطل فصار كالحلف بيمين اخر كان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت
فانت طالق ثنتين فانه يقع الثلث عند الدخول فكذا ههنا بخلاف العطف بالواو وهذا جواب عن سوال

قائل بانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين بغير الممسوسة تبين بواحدة مع ان
القياس يقتضي ان يقع الثلث لان ثنتين ارتبط بالشرط فيقع الكل عنده كما في انت طالق
واحدة بل ثنتين ان دخلت الدار وحاصل الجواب ان السر فيما فيه ان بل مبطل للواحدة ولم يبطل
فوقوع تعلقه بالشرط ثم علق الثنتين بذلك الشرط فقد حلف بيمينين بخلاف الواو فان الثنتين انما
تعلقا بالشرط بوساطة الاول وقد تقدم انه فيها يمكن تعليق المعطوف بعين ما تعلق به المعطوف عليه
فلا تعدد للشرط ثم انه لو لم يأت بالشرط لبانت بالواحدة ولغا ما جيء به لا يتغير مقتضاه بل يثبت ان لو
نزل الاول فيزل اولا ثم يثبت ان لبعدها ولا محل فتبين بواحدة فتدبر وقد سمعت ان الاستثناء فيهما
شتان ثم اعلم ان حديث الوساطة متحقق ههنا فان وقوع الثنتين بل انما هو بوساطة العطف
والكلام بالابطال فينبغي ان يزل اولا وفيه ما فيه فتدبر مسئلة لكن حقيقة وتعقبه للاستدراك
وهو رفع التوهم الناشي عن السابق نحو ما جاء زيد لكن عمرو واذ بين زيد وعمرو تلازم فيتوهم ان عمرو ايضا
ما جاء فرفع بلكن وشرطه الاختلاف كيفا اي نفيا واثباتا ولا معنى نحو هذا اسود بل ابيض وفي الكشف
الفرق بين لكن وبل من وجهين الاول ان لكن مختصة بالنفي فلا تقول جاء زيد لكن عمرو بخلاف بل والثاني
ان في لكن لا يعرض للاستثناء بخلاف بل فمعنى ما جاء زيد لكن عمرو ان عمرا جاء ولا تعرض فيها لمجيء زيد و
عدمه وانما العدم بصيغة النفي بخلاف بل فان موجبها نفي الاول واثبات الثاني وضعا
فانه لو قيل جاء زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد لكلمة بل فانه لو سكت عن بل عمرو فلا يثبت الانتفاء بل
يثبت ضده وقد مر تحقيقه في بل ومجيء كلمة لكن للاستدراك نحو لو جاء زيد لاكرمته لكنه لم يجئ فان لولا
نتفاء الثاني لانتفاء الاول فلو جاء زيد دل على انه لم يجئ فلكنه لم يجئ اكده واذا اولى الحقيقة جملة
فحرف ابتداء نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر او عمرو لم يسافر ولا تقول ان لكن مع النفي وليست الجملة ايضا
عاطفة للجملة على مثلها [illegible] ومعنى الواو وهو افادة الاشتراك في الثبوت مع رفع التوهم الكائن [illegible]

الناشئ مما سبق لا نسلم نقل عن اهل العربية لان لكن هذه لا لغة الا للاستدراك واما الاشتراك والعطف
فلم يفهم منها والقول قوله شرط العطف الاتساق وفي الكشف وهو على نوعين احدهما ان يكون الكلام
متصلا بعضه ببعض غير منفصل وثانيهما ان يكون الاثبات والنفي في محلين ولا يناقض آخر الكلام
اوله وهو اي العطف الاصل فيحمل عليه ما امكن فيصح لا لكن غصب في جواب المقر بالف امانة وذلك لان
النفي تعلق بالقرض والاثبات تعلق بالغصب والكلام منتظم فان وجوب الالف لا يخلو عن احد هذين
النوعين وامثالهما فيصح الاستدراك بخلاف من تزوج امة فقال لا اجيز النكاح لكن بمائتين يحمل
على الاستئناف باجازة نكاح آخر مهره مائتان وفيه لا يصح العطف لفقدان شرطه وهو الاتساق لان اول
الكلام مناف لآخره فان اوله ناف للاجازة النكاح وآخره مثبت لها وبينهما تناف ومشار
اتحاد محل الايجاب والسلب واذا لم يصح العطف تعين كلمة لكن لاستئناف افتتح بها اجازة نكاح آخر مهره
مائتان فانفسخ النكاح الاول وثبت النكاح الثاني موقوفا فان قلت يجوز ان يكون المنفي لا اجيز
النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائتين فالسلب والايجاب على المقيدين فلا تنافي قلت الظاهر ان قصد
المولى ان يكون النكاح نافذا ومهره مائتان وهذا انما يكون اذا كان اول الكلام نفيا لاجازة النكاح
فانه لو لم يكن نفيا لها لكان النكاح مجازا وانما الاختلاف في المهر فيتوقف النكاح ولا يرد ان
النفي المتعاقدان على شيء فهو المهر والا فالمصير الى المثل ولم يرض به المولى ان يثبت الزيادة على المائة
وانما يثبت بزيادة الزوج وهي تفوت عن رضاه فانه لو لم يتفق مع المولى لم يثبت مائتان وثبت
النكاح بلا مهر ولا بد لذلك قلنا انه فسخ للاول واجازة للآخر ومهره مائتان فانه يلائق فان
الزيادة في هذه فافهم ويمكن ان يقال ان هذا الكلام يحتمل رد النكاح ورد القيد فوقع الشك فلا يثبت
النكاح فيتوقف على اجازة السيد فاذا اجاز بمائتين نفذ وفيه ان الاجازة المخصوصة فيصح النكاح
من احد الطرفين موقوفا وهو المطلوب شرح قول المتن لا كان لكن اضيف في جواب المقر بان هذا العبد الذي

في يده أي ظاهرة فالرد لذلك الاقرار والاقرار لفلان فان قوله ما كان لي صريح في انه لم يكن له ويحتمل التحويل للمعبر بكلمة

فلان وحاصله نفي الملك ثم الاقرار للغير والمقصود انه اشتهر انه لي ولكنه في الواقع لفلان ولما كان نفيه [illegible]

والظاهر صحيح اذا كان موصولا فيتوقف اول الكلام على الآخر وحاصله ان ظاهر الكلام الرد ومقتضاه

ان يرتد الى المقر لان المقر له يتفرد بالرد واقراره يرتد برده فان سكت عليه ثبت في [illegible] المقتضى

ثم قال لم يكن قط لكن لفلان لا يثبت به ملك فلان لان الاقرار قد ارتد بالرد فارتد الى المقر وقوله

لكن لفلان شهادة وبفرد شهادة لا يثبت وان لم يسكت بل وصل لكن لفلان بقوله ما كان لي قط

يكون بيانا لا نسخا بان النفي ليس مطلقا في الملك بل انه ليس المقصود نفي انه لي من الاصل الى الآخر والنفي باقراره

انه لم يحصل له فيثبت الملك لفلان ويجعل بيان تغيير لا يصح الا موصولا فان اول الكلام يتوقف على

الاقرار ان اتصل به مغير [illegible] مسئلة او لاحد الامرين فيعم في النفي دون الاثبات الا

بدليل كالنكرة بخلاف الواو والا لتوقفه في الكشف ان او لتناول احد المذكورين مع [illegible]

ضرورة صدق الكلام اذ انتفاء [illegible] الانتهاء عن احدهما غير معين

كان من ضرورة حصول الانتهاء وجوب الانتهاء عنهما النهي وبهذا علم ان العموم في او ضروري كما

في النكرة المنفية واليه يشير كلام المصنف وحاصله انه لما كان لاحد الامرين غير معين صار كالنكرة

فيعم في النفي والنهي ولا يعم في الاثبات الا بدليل كالنكرة فانها تعم في النفي دون الاثبات

الا بدليل فيتعلق قوله الا بدليل بقوله دون الاثبات فهذا بخلاف الواو فانها تعم في الاثبات

فان قوله جاء زيد وعمرو معناه كل واحد منهما ولا يعم في النفي الا بدليل خارجي فان معناه منتفيا ما جاءا

سواء جاء احدهما او لا وقال المتبحر بحسب المعنى كون العموم من ضرورات النفي والنهي فان انتفاء

احد الامرين وكذا تحريم احدهما معقول [illegible] ان الاستعمال ورد بذلك وفيه المطلوب ولا

عنه كلام المص واذا كانت او في النفي مفيدة للعموم فقوله اي فعل الرفع الاقرب في الوفي ابلاو منهما [illegible]

فالمعنى لا اقرب لواحد منهما فلو قرب واحدا منهما حنث وفي احد بكما اي في قوله لا اقرب من احد بكما الا واحدا منهما
والمستثنى بالا منهما والمعنى عدم القربان من احدهما من حيث انها احدهما وفيه اشارة الى ان معنى او ليس
من معنى احدهما وقد اشتهر ان او في الخبر للشك والتشكيك فنقل منه ان او موضوعة لذلك
واولى كذلك رد عليه المصنف بقوله وليست او في الخبر للشك اي ليست مستعملة في الخبر على ان الحكم مشكوك
فيه او للتشكيك اي الاصل فيه على انه وضع لها بل وضع للشك لان المتبادر افادة النسبة الى احدهما
فنحو جاءني زيد او عمرو جاء احدهما فان قلت فما بالهم يقولون انها انها جاءت لقوله وانما يستقل بها
الى او للشك والتشكيك لا لانه بسبب الابهام على المخاطب احدهما من غير تعيين فلو قال احدهما جاء
فيقع الشك فان الحاصل انه اذا ذكر ذلك وقد اذن في او مفهوم احدهما يقع الشك فنقل انها للشك
نحو او اليه اشار بقوله فيجوز في انه لاحدهما يعني ان موضوع او لاحدهما من الشك والتشكيك يجوز في كما يجوز
في انه اي وللتخيير او الاباحة في الانشاء وان كلمة او لا تدل بالوضع على الاباحة ولا على التخيير وانما تدل على
احدهما وانما يعلم الاباحة والتخيير بالاصل فان كان الاصل المنع فتخيير فلا يجمع بينهما وان كان الاصل الاباحة
فيجوز الجمع وتفصيله انه اذا منع زيد عن ان يجالس عمرا او بكرا فبعد الحين قيل له جالس عمرا او بكرا
اي فانت بالاختيار فالتخيير انما فهم بقرينة وقوع التجويز بعد المنع فانه يدل على ان السند قد بطل
واذا قد بطل فله ان يفعل ما شاء ولا يجوز له الجمع وان كان الاصل الاباحة فالاباحة فيجوز الجمع
فان الاباحة [illegible] على انه مباح [illegible] والسرقة ان الاصل كان المنع وما طرأ عليه الخيار
فيتعذر بتعدده ويبقى المنع الاصلي في غير ما تناوله الخيار بخلاف صورة الاباحة فان قلت لو كان
او لاحد الامرين يلزم ان يكون الجزاء في السرقة الكبرى احد الامور من القتل والصلب وقطع الايدي
والارجل والنفي من الارض كما ذهب اليه مالك والحسن والنخعي وسعيد بن المسيب وفي الكشف عن
شرح التأويلات ان الامام بالخيار من القتل والصلب والقطع في كل نوع من انواع السرقة

الكبرى عندهم ولكن لا يكون له الا قسما في النفي والثاني باطل عندكم بل المذهب ان السارق الكبرى
ان اخذ المال يقطع وان قتل يقتل الاخر ما سيظهر لك ان شاء الله تعالى اما الملازمة فلانه وقع
في بيان الجزاء كلمة او قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الاخرة عذاب عظيم ومحاربة الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قطع الطريق والسعي في
الفساد هو التخويف واخذ المال وبيان الترتيب بالاخذ والقتل وما عنه المال اجاب بقوله وعقوبة المحاربة
يلزم مقابلة الاخف من الجنايات بالاغلظ وبالعكس فقلنا تتوزع الاجزية على الجنايات بقوله وجزاء سيئة
سيئة مثلها وجاء على انه لو حملت الاية الكريمة على الظاهر كما ذهب اليه العلماء يلزم ان يكون جزاء التخويف النفي
مثلا الصلب والقتل وكذا يلزم ان يكون جزاء اخذ المال الصلب والقتل والنفي والقطع وفيه
مقابلة الاخف بالاغلظ فان اخذ المال امر حقير ومقابلة الصلب والقتل بمجازاة الحقير بالاغلظ
وكذا يلزم ان يكون جزاء القتل النفي والقطع والصلب وفيه مقابلة الاخف بالاغلظ وهو
منتف بقوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها مع ان التفحص الذهني ايضا يقتضي ان لا يجوز التخيير
بين الاثقل والاخف بل التخييرات الواقعة في النواميس الالهية انما هي في امور
كل منها ثقيل من وجه وخفيف من وجه وايضا ان العقل الصريح والتفحص الصحيح ابيان عن
ان يكون جزاء المعصية الشديدة شيئا سواء كان شديدا او ضعيفا ثم هو بعينه جزاء المعصية
الحقيرة وبالعكس اي انهما ابيان عن ان يكون جزاء معصية حقيرة هو بعينه جزاء معصية كثيرة
وكل ذلك يلزم على تقدير ان يبقى النص على ظاهره فلا بد من ان ينصرف عن ظاهره فقلنا يتوزع
الاجزية على المعاصي المتنوعة فقلنا انهم اي المحاربين لله ورسوله والساعين في الفساد ان كانوا
يقتلون المارين فجزاؤهم قتلهم وان كانوا يأخذون الاموال ويقتلون اي يجمعون بين القتل والاخذ

والاخذ يصلبون احياء الى ان يموتوا ببعج البطن بالرماح في بطونهم وقال الطحاوي والكرخي يقتلون ثم يصلبون
احترازا عن المثلة فان كانوا اخذوا المال فقط قطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان خوفوا الطريق
ينفون من الارض بالحبس على ما فسره ابو حنيفة وقيل بالتعزير وطريق التوزيع على الاول ان كلمة او بمعنى
بل فالمعنى والله اعلم يقتلون ان قتلوا بل يصلبون ان جمعوا الى آخره والثاني ان الاية اذا وقعت مقابلة
عدد الجنايات يقسم الاحاد على الاحاد فاو لمنع الخلو اي لا يخلو جزاؤهم عن هذه العقوبات لكن تفصيل
التوزيع بحسب كمال الجناية ونقصها انما يقتضيه التخصيص الشرعي ومع ذلك قد ورد في ذلك الحديث النبوي
صلى الله على صاحبه والاصحابه وهو ما روى محمد عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه
فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم
ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده
ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه
ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال نفي هكذا في كتبنا ومثله رواه الشافعي وابن ابي شيبة ما ذكرنا
موقوفا على ابن عباس رضي الله عنهما في بعض شروح البخاري لكن فيه بحث وفي الهداية من مذهب ابي حنيفة انه
اذا جمعوا بين القتل والاخذ فللامام الخيار ان شاء قطعهم ثم قتلهم او صلبهم وان شاء قتلهم او صلبهم من غير
قطع هذه المحاربة الحديث المروي وهو ظاهر فانه ما ثبت بالاخبار وانما اثبت الاطلاق فقطعا يعم
ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد والشافعي ان الامام ليس له الا الصلب هكذا في كتبنا وفي كتب الشافعية انه يقتل
ثم يصلب عليه ثم يصلب ولا يخالف وبمعنى هؤلاء يوافق مسلك الاكثر به الروايات وجه من قبل ابي حنيفة
ان الروايات عن ابن عباس متعارضة فانه قد روى عنه القاضي طريق الحجاج بن ارطاة عن عطية العوفي
عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد سقط الاحتجاج به فاخذ ابو حنيفة

بحديث العرنيين فانه لم يعارض في الروايات وقد روي فيه انه صلى الله عليه وسلم امر بقطع ايديهم وارجلهم

وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقال المعترض تحمل المثلة قد اعتقد وقيل الحنفية بوجوه اخر منها ان [illegible]

وهذا الوجه اقواها وبعد فيه نظر فانه يسلم ان حديث ابن عباس مشترك للتعارض والظاهر انه روي

عنه من طريق آخر مثل قول [illegible] فلا تقول على الا ان تقوى بالترجيح من قبل الرواة قال الشافعي اعلم درجة

من ابي حجر الراوي قول ابن عباس مثل قول مالك [illegible] في شرح البخاري والله اعلم بحال رواته

لكن الاخذ بحديث العرنيين عزام فانه روي عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم

نفر من عكل [illegible] فاسلموا فاجتووا المدينة [illegible]

فامرهم ان يأتوا ابل الصدقة فيشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا

فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الابل فبعث في آثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم

ثم لم يحسمهم اي لم يكو اعينهم فلم [illegible] حتى ماتوا وفي رواية فسمروا اعينهم اي [illegible]

الحارة او نحوها في اعينهم وفي اخرى امر بمسامير اي باوتاد فاحميت فكحلهم بها وطرحهم بالحرة اي

الحجارة يستسقون فما يسقون حتى ماتوا رواه البخاري ومسلم والخفي ان [illegible]

في الحرابة او قطع الطريق والقتل فيه قطع اليد والرجل من خلاف بل ظاهر صيغة العموم قطع [illegible]

والارجل وسمل على زيادة التشديد عليهم فيجوز ان يكون ذلك جزاء الغدر والارتداد بعد حصول نعمة

عظيمة من الصحابة والاحسان الدين والدنيا [illegible] فلا يصح الاخذ به في اثبات حد السرقة

الكبرى [illegible] مشتملة [illegible] التنويع [illegible] الدال على التشديد [illegible]

[illegible] كل ذلك يرجح ان يكون الامر على ما قال [illegible] ومحمد والشافعي وغيرهم والله الموفق

[illegible] التساوي في [illegible] او نقول [illegible]

على الاصل ان اللزوم [illegible] الى [illegible] وعلى [illegible] ان اللزوم في كل [illegible]

قيل ومستاد من مراد القصة بمعنى الى ان كما في قوله تعالى او ما الغرض الامر عند اهل العربية للحكم ليقطع طرفا من الذين
كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون
والمعنى ليس لك من الامر شيء في عذابهم او استصلاحهم حتى تقع توبتهم او تعذيبهم لانه لو كان معطوفا على
شيء لزم عطف الفعل على الاسم وان كان معطوفا على ليس لك من الامر شيء لزم عطف
الاستقبالية على الماضوية فلا بد من الانحراف عن العطف وقد ذكروا وجوها اخر ان في الكشاف وفي
بهما ذكرتها فرع اختلف في هذا حر او هذا وهذا فقيل وعليه زفر لا يعتق الا بالبيان كهذا او هذان
لان الواو عطف على هذا المتوسط فوقعت او عليهما فرجح لان هذا حر او هذان وقيل
لا يثبت الحرية ويرجع الى البيان لقرب المعطوف عليه وقيل يعتق الاخير ويخير في الاولين
لانها عاطفة على الاول فوقع الترديد بين الاول والثاني فقط ويتعين عتق الاخير لانه شريك احدهما
حر وهذا وعليه الجمهور ورجح بان التغيير ضروري لان مقتضى هذا الحرية بالفعل فتغير باو فا
لتغيير عارض بانت ضرورة تصحيح اللاحق ومع الى الضرورة مندفعة بتوقف الاول على الثاني
فقط فلا حاجة الى القول بالتوقف على الثالث فان الضرورة تتقدر بقدرها ويكتفى بالاقل
فان التغيير ليس باصل والظاهر عدم التغيير فافهم لعل اشارة لانه كما ان حديث ضرورة
التغيير يرجح مذهب الجمهور فحديث قرب المعطوف عليه يرجح مذهب زفر والقياس ان تحمل
الواو معه فينبغي ان العطف على مثله وهو الاول والاوسط والمعنى هذان حران وهذا او
هذا حر او هذان واما العطف على مجموع المفهوم المردد فلا يخلو عن شائبة تكلف وفيه ما فيه والترجيح
لمذهب الجمهور على ما في التوضيح بلزوم تقدير التشريك على الاول اي على ما ذهب اليه زفر ليس بشيء ويحرر
الترجيح ان الواو لو كانت عاطفة على الاوسط كما هو مذهب زفر فيكون الترديد بين حرية الاول
وحرية الاخيرين فيكون بمنزلة ان يقول هذا حر او هذان ولم يصح ان يكون خبر هذان حر هذا

لانه موجود فيه ان مثبتا فلا بد من تقديره فلا نسلم اللزوم اى لزوم ذلك الشئ لانا لا نم الملازمة انما يلزم ذلك لو كان على تقدير

مذهب زفر لزم تقدير التثنية فانه يجوز ان يقدر خبر احد او خبر آخر ويوجد الخبر وانما لزم تقدير التثنية لو كان

صريح لفظ مذكور اجابة بانى بانه يلزم زيادة التقدير قلنا لا نم بطلانه مع بطلانه والقضا مشترك الالزام

فانه لو كان معطوفا على الاول فلا بد من تقدير الخبر فان قلت ان الخبر المذكور خبره قلنا مثله فيما

اذا كان معطوفا على الاوسط فافهم ولا نم ايضا بطلان اللازم فانا لا نم ان تقدير التثنية محذور

فان القدر المسلم تقدير خبر مشارك للمذكور فى المعنى دون الصيغة واما الاشتراك فى الصيغة فغير لازم

وما الدليل عليه فانه كثيرا ما يغاير المقدر المذكور فى صورة العطف نحو هند جالسة وعمرو وقال الله

تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وقال الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى

مختلف اى نحن راضون فان قلت ان الذى ذكرت يفيد عدم بطلان تقدير التثنية واما

عدم الاولوية فلم يبطل وفيه المطلوب فان الكلام فى الترجيح قلت لا نم الاولوية والمقصود ان التالى

ان جعل جواز تقدير التثنية والبطلان الجواز فهو ممنوع وان جعل البطلان الاولوية فهو ايضا ممنوع فافهم

وقد ذكر التوضيح وجها للترجيح وهو المختار فان اشتبهت فارجع اليه مسئلة حتى للغاية ولو

باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة وتحقيقه ان الانتهاء لا بد

من ان يكون متعلقه ذا امتداد له مبدأ ومنتهى وهما حقيقيان او ذهنيان وهو لان يكون الشئ

بحيث يعتبر العقل شيئا منه مبدأ وشيئا منه منتهى بوجود معنى فيه صالح لان يجعل مبدأ دون آخر كما فى

مراتب الصنوف فان المراتب مبدأ وذلك المعنى قد يكون من قبيل الشرف او الخسة فالانتهاء

باعتبار القضاء مراتب الاشراف او الخسيسات الى الاخس او الاشرف فهذا باعتبار المتكلم فموت

الانبياء عليهم السلام منتهى زمانيا غير وزنه لكنه منتهى رتبى وقدوم الحاج كذلك لكن فى الاول من

الاخس الى الاشرف وفى الثانى بالعكس وفى التحرير وكونه اعلى او احط لا يعتبر معنى الغاية اذ يعتبر فيهما

الا منع الحكم وهو لا يستلزم ذلك وتأتي يلزم فواعتبار المتكلم لكلمه بنفسه الوجدان اذ لا يجد المتكلم اعتبار
كون الموت تعلق نسبياً فشيبا الا ان اشتهى الى ابنا الكسب علي وعلى نبينا السلام
وعليه في قولهم مات الآبا وحتى ادم ورد على المصنف بقوله واعتبار ذلك الاعتبار اي اعتبار
الغاية بالنظر الى اعتبار المتكلم ليس بتكلف بل تحقيق للعرف ويكذب الوجدان بل هو صادق الا الاقتضاء
من حيث المراتب الرتبية معقول ومنه ذكرت الانفصال حتى الوضعي ومع ذلك قد يفهم جماعة
اهل اللغة فلا بد من القول به ويكون حتى جارة تارة وعاطفة اخرى وشرط البعضية في كليهما اي
شرط استعمال الجارة والعاطفة ان يكون مدخولها بعضا مما اعتبرت الغاية بالنظر اليه نحو مات الناس
حتى الانبياء عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله الطيبين الطاهرين فان قلت ما القول في نمت البارحة
حتى الصباح فان الصباح ليس بعض من البارحة قلت لعل المراد بالبعضية اعم من ان يكون جزءا حقيقيا
او حكميا كان يكون ملاصقا للجزء الآخر بحيث لا يستقل وجوده بدونه ويكون الغاية اخرى كما
بوده جملة وهذا مبني على الغالب ليست بما لغة كما يشعر به عبارة البديع ويساعده قول الجوهري والشرط
اي شرط حتى الابتدائية ان يكون الخبر سواء وقع في الجملة التي بعدها من جنس المتقدم سواء كان عداخلا في نوع
او يكون مشاركا له في اخص من اللوازم حتى ان النفس الالفاظ يتبادر عند سماعه الى الداو هو بعينه
ولا يمكن جزء اللفظ في توهمك لزوم الاسمية للابتدائية كما يدل عليه لفظ البزدوي لان الخبر هو المسند
لانها قد تدخل على الجملة الفعلية ايضا كقوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء
وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب برفع يقول على انه قرأه
نافع والمثال المورد في الكتاب ان كان لكل عرو علاوة الحي من عبارة الكشف حيث قالت مواقع حتى
الانفصال ان يجعل غاية لمعنى اي من خبران يكون جملة مستدلة او غاية جملة مستدلة فان قلت لما
انت معنى الى كيف يليه دخولها على الفعل الماضي او على حرف قلت يقدر ان المصدرية فيجعل اسما

ومنه أي من قبيل حتى الابتدائية قول امرئ القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن
بأرسان السرى السير في الليل الكلال التعب والضعف والمطي المركوب والجياد جمع جيد
والقود معروف والارسان جمع رسن تقول سريت بهم حتى عطب المطي لهم وسرت حتى الخيل
الجياد انقدن بالرسن بل انقين على غير جهاد لو ما ثبت لطهارتي خلف ميتا جها فلم يبق منها د
لانسياق بل سارت مستقيمة والحال واو الحال عاطفة على حتى الجياد الخ اذ ليس على الخ عاطفة على
جملة مبتدأة والعاطفة ولا يلي حالا كما يلي حالا اذ لا يلزم عطف الجملة على غيرها الا ان يقال يكفي صورة الجملة
للعطف فافهم وصح بالاوجه الثلثة العاطفة والجارة والابتدائية قولهم اكلت السمكة حتى راسها
اما العطف فهو على تقدير النصب فالمعنى ان الاكل واقع على الراس ايضا واما الجر فظاهر واما الابتدائية
فلانه حذف الخبر من جنس المتقدم اي حتى راسها ماكول قيل في اعلم مذهب الكوفيين والبصريين لا يقولون
الا اذا كان ما بعدها ملاقيا للآخر ومن دخل ما بعدها فيما قبلها في الحكم الجارة والعاطفة بالاتفاق لان الدخول مما لابد منه
في العاطفة مذاهب اربعة اولها الدخول فيما قبلها مطلقا وثانيها ان كان جزءا مما قبلها منه قبل ذلك
الحكم دخل وان لم يكن جزءا لم يدخل وهذا ارشد كما قال البعض غير لازمة في الجارة ويعرف في
النحو البعض كلا والنهاية الا دلالة لها على شيء من الدخول والخروج الا بقرينة خارجية على التسمية وهذا الاول
مذهب ابن السراج وابي علي واكثر المتأخرين من النحويين والثاني مذهب جمهور النحويين وفخر الاسلام
ومتابعيه والثالث مذهب الفراء والمبرد والبراقي والزمخشري وعبد القاهر والرابع مذهب ابي
مالك شارحا في الحاشية وقال الشيخ ابن همام هذا المذهب احد المذهبين الاولين الا ان زاد
انها دالة على الخروج ودالة على الدخول نقوله وليس هذا المذهب الرابع بمقصد
الاولين كما في التحرير لانها قسيم الدال بل التوقف في الدلالة ان القسمين الاولين
ان الدخول وضده مدلول حتى وان الرابع ان حتى لا تدل على شيء منهما وانما يفهمان بامر خارج عن

والتعجب منه كيف جعل الحد الاولين وعلم الجعل على الثالث فانه يمكن ان يقال بان عدم الدلالة على شيء وانما
الدخول لقرينة الجزئية وعدم بقرينة عدمها غاية الامر ان القرينة ههنا مخصوصة وفي الثاني كانه اراد ان
حتى ان كانت بحيث يتبادر الدخول مطلقا يتعين ان يكون مراد المخرج وللاتهام على الخروج [illegible] ما فيه واما حتى
يتبادر الخروج فبالعكس فانه يبعد كل البعد ان يدعى كون يتبادر نقيض ما يدعيه الآخر وبعد فيه ما فيه والاتفاق على الدخول
في العطف والابتدائية لاتي ان حتى الابتدائية داخلة على الجملة والمعنى لدخولها فيما قبل فان قيل ان المراد ان المسند
فيهما على المسند في الصدر متعلقا بها داخل في الحكم السابق ففيه ما قد عرف وكانه جعل التحاسن من قبيل الدخول وادعى
فيه كل البعد لان المراد بالدخول فيها دخول ما بعدها في زمان ما قبلها [illegible] حتى لا رجى الشفاء ان الناس في زمان
المرض واستغفر حتى للسببية الى السببية ما قبلها لما بعدها كاسلمت حتى ادخل الجنة فان الاسلام سبب مفض
للدخول في الجنة [illegible] معنا [illegible] واشار الى وجه الاستعارة بقوله فان السبب يظهر بتمامه بالمسبب فان الانسان المعرفة سببية
اذا ظهر اثره فان السحاب اذا لم يعقب المطر فلا يعرف سببيته وايضا ان المسبب [illegible] على السبب فكان تمام
وجوده متعلقا بالمسبب فكانه انتهى وجوده بالمسبب فيلتقي ان استعار للسببية [illegible] بينه وبين الانتهاء مشابهة
واليه اشار بقوله فكانه انتهى السبب [illegible] بالمسبب [illegible] في الكشف ان العلاقة المصححة للاستعارة
الاشتراك في الانتهاء ولم يرد به ان الاشتراك في نفس الامر كيف لا يكون [illegible] وكيف يكون
مراده ما لقيناه بل لو كان الانتهاء في حتى السببية حقيقة وفي نفس الامر لكان الغاية حقيقة [illegible] لان
المفروض الاستعارة واذا علمت ان مراد صاحب الكشف ذلك فلا يرد ما اورد عليه في التلويح ان الدخول
في الجنة ليس منتهى الاسلام فلا يصح ان يكون حتى في اسلمت حتى ادخل الجنة للسببية وما اختاره صاحب التلويح
في تحقيق وجه التشبيه يرد عليه صاحب الكشف من انها مقصود منها [illegible] فهو [illegible] فكان ان
الغاية مقصودة في المغيا [illegible] وجهت المناسبة بينهما فاستعير الكلمة الموضوعة لاحدهما للاخر
فنقول حتى [illegible] فان الاصل المقصود من الاكل في [illegible] حتى [illegible] وفيه نظر فان المقصود [illegible]

وجه التسمية والاستعارة والاطراد فتحقق المناسبة في بعض الصور كاف ولا شبهة في ان بعض الغايات
مقصودة البتة وكذا السببيا فتحقق علاقة الاستعارة والتخلف في بعضها غير ضائر وهذا
والكفان في نفي كلاما حسنا لكن لا يحسن في توجيه كلام التلويح فانه الغا نقض وجه العلاقة المذكور
في الكشف فلا بد له من ان يورد وجها غير منقوض الا ان تقول ان مراده ان الدخول سبب الاسلام
وكذلك المثال الآخر التي فيها حتى للسببية فلا يوجد وجه العلاقة في كل شيء بقيد وبالتخصيص [illegible] الاسلام
او الاسلام الدنيا كما في التحرير اي كذا في بحث تسمية الا والغاية وان لم يكن بعضا فيه فتكلف اما الاول
فلتصحيح السببية لانها لا تصح الا عند عدم صحة الغاية وهنا يتحقق فيما لا بعد كمقصودية لا استبداد
له وان الدخول علة غائية ولن يكون في المشهور الا الاختياري وما هو الا اصالة واما الثاني فلتصحيح الغاية
والمراد باسلام الدنيا هو الايمان الموجود في الحيوة الدنيا او الانقياد وتحمل التكاليف وكلاهما مسبب بالدخول
وكل التكلف اما الاول فلان نفس الاسلام مسبب له ولكن هو منقطع لانه متحقق بعده الغا على وجه [illegible]
ولعل معنى السببية في هذا المقام الاسببية بالفعل لا بعد وهي حاصل فلا يلزم ان يكون باعثا وغاية ولئن
سلم فالمقدمتان ثم بل التحقيق ان نفس الاسلام علة غائية للدخول وكذا الفعل اختياري ولكن الغرض
ان يحكي معنى الحدوث فافهم واما الثاني فلانه تقييد بلا ضرورة والغا لفظ متعين هاهنا فان زمان الدنيا محل
الان لا تعين فانه مخالف للدنيا ومشتبه بالآخرة فكانه منهما وفيه تكلف لا يخفى ويمكن ان تقول ان
المراد بالحدوث الوجود وفيه ما لا يخفى من التكلف وعلى هذا اقتصر اعتباره للسببية بمثل ما مر في حدوث
الاسلام وفي التحرير الغا والوجه سببية اصلها للاخر ذهنا او خارجا لمساعدة المثل وفي بعض شروحه
يكون وجود الاول خارجا سببا لوجود الثاني كذلك كالمثال الذي او عكسه نحو [illegible] حتى الحرث او يكون
وجود الاول ذهنا سببا لوجود الثاني خارجا نحو [illegible] الريح حتى الحرث او عكسه كعكس المثال او
وجود الاول ذهنا سببا لوجوده كذلك كاربت حتى علمت النتيجة او عكسه كعكسه وفيه ما لا يخفى على المتدبر في دخول

دخل حتى عطف السبب على المسبب من قبيل عزمنا نوى فالتقرير ان مقصوده انها تجوز في السببية الخارجية والذهنية
اي العلية الغائية فيتم في المثال المضروب يحتمل ان يكون معناه سببية الاسلام للدخول او سببية تعقل
الدخول للانقياد بمعنى الاسلام كما هو الشان في الغاية فافهم وان لم يصح حتى للغاية او السببية وقد عرفت
مما سبق ان ادنى النفي جاء والمعنى لم يصح لهما يجوز للعطف لمطلق الترتيب كالواو وهو حال العطف
ومن ههنا من يجوز ما في العطف المحض جوز الفقهاء نحو جاء زيد حتى عمرو والنسبة لم [illegible] ان اهل
اللغة لم يجوزوه وهو المصرح به في التحرير ووجه ان الاستعارة ليس من شرطها نقل الاحاد فلا باس
بالاستعارة وفيه ان المعتبر في هذا الباب قول اهل اللغة وهم اذ منعوه فيتجوز في حتى بموضع ودونه فافهم فرع
قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فكذا اي زوجته طالق او عبده حر مثلا فيشترط البر وجود الفعلين ولو كان
وجودهما متراخيا الا ان ينوي الاتصال ح او شرع في الكلام ان حتى فيه ليست لصلح الغاية ولا السببية
فيه للعطف المحض اما انها ليست لصلح الغاية فلان المغيا ينقطع عند الغاية وههنا الكلام في التغدي
عنده احسان منه اليه ولا ينبغي عما يدعو الى ذلك وقد اشتهر ان الانسان عبيد الاحسان نعم لو كان
الاتيان معينا كان قال ان اتك اليوم حتى اتغدى عندك في الليل كان يصح الغاية واما انها ليست
لصلح السببية فلان حاصلها المجازاة ولا يصح ان يجازي احد نفسه لفعله وههنا يلزم ذلك فان الاتيان
من صنعه وكذا التغدي فيلزم ان يكون جازى نفسه بالتغدي على فعله وهو الاتيان فتعين فلا بد ان يكون للعطف
المحض فالمعنى ان لم اتك فلا اتغد عندك فعنده من حرف الجزاء متعلق بنفي الفعلين وهو على تقدير الاول ان ينتفي
الفعلان جميعا والشرط ان ينتفي احدهما فشرط الحنث انتفاء احد الفعلين فاذا انتفى فالعبد حر وشرط
البر وجودهما ولو كان على سبيل التراخي لانه لا يعوض فيه الا ان ينوي الاتصال فح شرط الحنث نفي
الاتصال وشرط البر الاتصال ح او اذا ثبت لا يذهب عليك ان مرجح السببية كون ما قبلها سببا والاخر
ان يجعل الاتي فعله مجازيه بفعل اخر كما تقف الكتاب لا لما يلي فهو المراد بالخارجي [illegible] ذهنيا

المجازاة مثل مجازاة السارق بالقطع شرعا حتى تمتنع والفعل لا يجوز ان يكون حتى لغاية للنفي لا للمنفي فالمنفي
ان انعدام الاتيان الى التعدي ان وجد فعنده جز فشرط الحنث انتفاؤه الى التعدي فان لم يات
ولم يتعد فالعبد ليس بحر ووقع الحنث لكن لا يصح معنى الغاية ولكن الظاهر ان الغايات في النفي تتوجه للـ
المنفي ولذلك لم يلتفتوا اليه والاوضح ما في التحرير من زيادة من مالي في الاستثناء وهو ظاهر على ما في قراءة
يمكن ان نقول ان المراد التعدي من مالي الا ان وهو الظاهر فانه لم يثبت التعدي الا التي حاطب فلا اعتبار
واعلم ان الصحيح حتى اقدم بعد الالف فانه معطوف على النفي المجزوم وهو لا اتجاه لما عرفت ولكن النسخ
الكتاب وغيرها كتب على الالف وهو سهو من قلم الناسخ حروف الجر مسئلة الباء للالصاق ومنه اي من الالصاق
الاستعانة كما كتبت بالقلم فان الكتابة ملتصقة بالقلم وعلى هذا فمن السببية والظرف والمصاحبة
وباء المقابلة اشبه بالاستعانة فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد فانه ظاهر ان
المبيع والمشتري هو ما هو مقصود بالذات فيصح الاستدلال بالكر من الحنطة قبل القبض في ان اشتريت
هذا العبد بكر حنطة موصوفة دون العكس لانه سلم ولا بد فيه من القبض وحاصل الفرع ان الباء في الاول دخلت على
الحنطة وهي باء المقابلة وهي للاستعانة وهي التي بالاثمان فيكون العبد مبيعا والحنطة ثمنا فيجوز الاستبدال
الثمن قبل القبض وسائر التصرفات فيه والباء في الثاني وهو اشتريت الحنطة بهذا العبد دخلت
على العبد فيكون هو ثمنا فالحنطة مبيعة وهي ليست عينا لكونها مورد العقد بالوصف فيكون العقد
سلما فالاستبدال المسلم فيه لا يجوز لان من شرط الاستبدال فيه القبض والمسئلة مفروضة فيما لا قبض
فيه وقول الشافعي في معناه اي الباء للتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم انكره محققو العربية كما في [illegible]
حتى قال ابن برهان من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى اهل اللغة بما لا يعرفونه [illegible] وما قال القاضي البيضاوي
في المنهاج تبعا لما ذكره الامام الرازي في المحصول وغيره انه اي الاستشهاد بانكار محققي العربية فذلك
شهادة نفي فان حاصله انه لم يجئ الباء له والشهادة على النفي غير مقبولة بالاجماع مدفوع على دعوى بانه شهادة

كشهادة حصر الورثة انه دعى في نفي لانه ليس من باب الشهادة بل هو من باب الاستقراء
واهل الورثة استقرؤا فلم يجدوا الا مستعملا فيه بل لعله ما وجدوه مستعملا في المعاني المعهودة
بالاستقراء التام وبه يعلم ان غير المعاني المعهودة لم يكن من معانيها كما انا اذا استقرأنا فوجدنا الفاعل
حيث ما استعمل مرفوعا وبه يعرف انه ليس منصوبا ومجرورا ومثل هذا الاستقراء مقبول حجة في العربية ومنه
انه رد على القائل بان الباء للتبعيض بانه ضعيف لانه لم يقل به احد ومع ذلك ليس مرفوعا بان الشهادة على
النفي مقبولة اذا كانت مما يحيط العلم كالشهادة على حصر الورثة فانه نفي مع كونه مقبولا لان العلم
قد ادركه والسر فيه ان الشهادة انما اعتبرت مثبتة حجة على الاثبات لانه مما يعرف ويدخل تحت احاطة
دائرة علم الشاهد فانه يجوز ان يشاهده والنفي مما لا يدخل تحت علم الشاهد فانه يجوز ان يكون النفي
ولم يكن نفيه عند الشاهد والسر فيه ان النفي مستغرق للعمر ملازم المدعى طول العمر غير مقبول كما اذا ادعى
ان زيدا باع منه وانكر زيد وقال انه ما باع فيستشهد بقول الشاهد ما باع وهذا غير معقول فان الشاهد
قد يغيب عن زيد البتة وفي تلك الحال يجوز ان يكون باع منه بخلاف الاثبات واذا علم ان الشهادة
على النفي تصح على النفي لانه لا يحيط به علم الشاهد فان كان من جنس ذلك تقبل البينة كما ادعى انه باع منه
في الوقت الفلاني وقال المدعى ما بعت في ذلك الوقت وشهد عليه الشهود فانه من جنس ما يعرف وما
نحن فيه من هذا القبيل وقد نقل عن الاصمعي التبعيض في قولهم شربت بماء البحر وقد اشار الى دفعه وقولهم شربت
بماء الدحرضين غير مثبت لكون الباء للتبعيض لاحتمال الزيادة والتضمين وتمام البيت شربت بماء
الدحرضين فاصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم الدحرض الصمني اسم بلد وقيل هو في السحاب
المطير البلاد نهارا وكانه يعظم اوه وهو جمع اعدائه فشبه الناقة التي تشربه من ذلك الماء وشبهتهم
بالشارب من البرد حاصلا ان صاحب البر وهو عدوه ينفر عن صاحب الدم وهذا ليس مثبت الا زيادة
لانها يجوز ان تكون زائدة والصافعة او تضمن الشرب معنى الالتذاذ ونحوه كما لا الالتذاذ في ... يلزم تكرار

الاذن وان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق لانه اي لان هذا الاستثناء مفرغ حذف منه
المستثنى منه فلا لان خرجت لا يصلح ان يكون مستثنى منه والباء اذ هي للالصاق فلا بد
من ان يكون المستثنى منه ملصقا بشيء فلم يخرج خارج الا خروجا ملصقا به اي بالاذن فالمعنى
ان خرجت خروجا ملتصقا بشيء فطالق الا ان خرجت بالاذن فالطلاق عند الخروج بغير الاذن
والبر عند الخروج بالاذن فلو خرجت بالاذن لم يطلق ثم لو خرجت بغير الاذن يطلق لان الطلاق
علق على كل خروج بغير الاذن بخلاف ان خرجت الا ان اذن لك لان الاذن غاية تجوز التعبير بالا استثناء
لان المستثنى هو الاذن فلا بد ان يكون المستثنى منه من جنسه فليس هنا شيء يصلح له فالمعنى
ان خرجت الى ان اذن فيتحقق البر بالمرة فلا يشترط تكرار الاذن ولزوم تكرار الاذن في دخول
بيوته عليه وعلى آله السلام انما هو بالتعليل جواب عن سؤال قائل بانه يشترط تكرار الاذن في قوله
تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مع ان الاذن مقرون بالا ان فيكون بمعنى الى فالمعنى
لا تدخلوا الا الاذن وهذا لا يقتضي التكرار وتقرير الجواب ان الاشتراط المذكور ليس من تلك العبارة بل من
التعليل لقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي فلا دخل الا بالاذن لان الدخل مع وجوده
اقول حذف حرف الجر ههنا قياسي في المصدر المعين شائع فما وجه التصريح اعتراض على السابق في
قوله بخلاف الا ان اذن وتقريره ان القول بكون الا بمعنى الى قول بالتجوز وهو خلاف الظاهر ثم ان حذف
حرف الباء في امثال هذا المقام شائع والمعنى الا بالاذن فيرجع الى التوابع العلي والقصد المصيب يتقدم قبله
الحمل شيوعا فيجوز ان يكون المعنى ان خرجت الا بسبب الاذن فيرجع اليهما اتصالا والكل مشترك
في انه خلاف الظاهر ولا ان يترجحان بالقياسية والشيوع والاول رجوع بالمشتقة فلا رجح
له فما بلغ من الاعادة واجاب عنه صاحب التوضيح بان التقدير الحمل يوجب تكرار الاذن
والنفي لا يصدق لا انحنث الا بخروج مرة بغير الاذن فحنث على ما لم يقع فوقع المناكث نحنث

في الحنث وعدمه ثابت ممكن قبل فلا يثبت بالشك وهذا اقول بالموجب واعتذر عنه في التلويح بان هينا
يقيد بالحنث وهو حذف الا وبعده يعارض تجوز الامر الى حذف الحين لتبقى هذه الوجوه سالمة وفي
ما ذكره المصنف كما حررنا ان نفي الغاية مع ذلك ان الترجيح بالقوة لا بالكثرة فحذف تجوز الامر بلا
معارض كلا الوجهين فحدث الشك ما ثبت بلا كلفة قال الشيخ عبد السلام في شرح المنار وفقا لشيخه
ان حذف الحين والباء يستلزم الاحذاف فانه يحذف الحين في المستثنى منه وفي المستثنى وكذلك
الباء بخلاف ما اذا كان الا بمعنى الى فانه تجوز واحد بخلاف قوله الا باذني فانه لا يحتمل الغاية لكن يمنع الباء
عنه وان الزمان كم متصل ليس عدد الا باعتبار الاجزاء في الاستثناء يكون من قبيل استثناء
البعض من الابعاض ثم الموقت في الزمان ممتدة من حين التكلم لان التحريم في الزمان الماضي محال
فيكون المعنى ان خرجت في زمان متصل بالكلام وهو متصل ممتد الى ما لا نعلم فيكون الحكم ممتدا
الغاية واستثناء بعض من متصل ممتد يكون لقطع بعض عنه في الحكم اللاحق فيكون ذلك البعض
غاية لما قبلها بالنظر الى جريان الحكم الى ما بعده في الاستثناء وعلى التقدير صحته يستلزم الغاية فلذلك حملوا
وقالوا ان الاحتمال بمعنى الغاية فاذا لم يجر الحكم الى ما بعد الغاية يبقى الاباحة الاصلية فيه فتامل وقال المعظم
بحبل المتين ان ما ذكره الشيخ بما قدم في ان الغاية والشيوع راجح على النادر والغاية ما هو حسي
لكثرة الحذف وهو ظاهر ثم ان الاستثناء من المتصل قد يكون بحيث يخرج عنه العام متفرقة
كما في وطئت ارض الهند الا ارض الجوز وههنا من هذا القبيل فلو خرج مرة بغير الاذن يحنث
بخلاف الغاية فحكم الغاية والاستثناء متغايران فلا حاصل لما ذكره وان ادعى ان الاستثناء
بهذا الطريق غير معقول من حيث النقل والعقل فالقصور فيه ظاهر فانه يصح ان لم تخرجت كل
الايوم النحر فهو دعوى محضة وقال الشارح ابن الفارض ومعنى يعني كل يوم ارى لها جمال محياها
يعني قررته مستلذا على الاستقلال ولو معنى يعني ان على الاستقلال وهو متنوع على الاستقلال بحيث كماني

زيد على السطح والى الاستعلاء المعنوي كعليه دين ومنه قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم فاذا استعمل الا

فيعم اللزوم كالدين في له علي دين فاذا استعمل في المعاوضات المحضة كالاجارة والنكاح والبيع وفي معنى التمحض ان

لا يكون صحيحا بدون المعاوضة للالصاق الذي هو المقابلة كما مر في الباء ان المقابلة من الالصاق

التي هي من انواع الالصاق فمعنى قوله بعت منه العبد على الالف بالالف وعلى في الطلاق اي في التصرفات

التي ليس من شرطها العوض كالطلاق والعتاق للشرط عنده اي عند ابي حنيفة ففي طلقني ثلثا على الف

له واحدة لعدم انقسام الشرط على اجزاء المشروط لان معناه ان اديت الي الفا فطلقني ثلثا والشرط

مع الشرط لا ينقسم فلو طلقت واحدة لا يقع شيء لان الوقوع بالشرط وما وجد فلم يجب عليها شيء

من المال كالثلث لعدم الانقسام وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله على الواقع في الطلاق

عند بالعوض للمقابلة للالصاق كما في اجرتها عوضا اي الالصاق للمقابلي فينقسم الالف على الثلث اقول ترجيحهما

اي قولهما حسبما ذكر في التحرير بان الاصل فيما علم مقابلته بمال العوضية والطلاق والعتاق اي قد علم مقابلتهما

بالمال فيكون المال فيهما عوضا ضعيف لان ذلك اي كون اصالة العوضية فيما علم فيه المقابلة بالمال

انما هو فيما لا يحتمل الشرط المحض واما فيما يحتمل الشرطية والعوض فلا نسلم ان المقابلة اصل وكون حرف على

ليس اصلا في الشرط ولا في العوضية بل يحتملهما والطلاق والعتاق كذلك فكون المال المذكور فيه عوضا

البتة غير ظاهر ولعل الظاهر ان الناظر مع التحرير فان المال صالح للعوضية في الطلاق اصل الصلح

لذلك فالظاهر انهما قصد المبادلة كثيرا اي ترجيح قولهما ضعيف كضعف ترجيح قول ابي حنيفة بانه اي ان

لفظ على مجاز في الالصاق في العوض حقيقة فانه من افراد اللزوم يعني ان حقيقة على اللزوم وهو في

الالصاق الملزوم للعوض لان الرجوع في المعاوضات صحيح فيحتاط وجود الحقيقة اللغوية بان يكون

معنى حقيقيا فما ذكره من ان الالصاق معنى مجازي باطل اقول اللزوم انما يتحقق بوجود التعليق يعني ان اللزوم

انما يتحقق اذا تحقق ان ما بعد على متعلق بما قبل والشرط ملازم اي التعلق نوع المقابلة والمقابلة

والمقابلة توجب اللزوم فالتعلق توجب اللزوم والشرط لا توجب والكلام في اصل التعلق بعد ان الكلام
في ان تعلق على هل هو على سبيل التعلق او الشرط وقال المحقق بحبل المتين لم يظهر له توجيه فان
مقصود القائل ان المقابلة من انحاء اللزوم والشرطية ليست كذلك فان المقابلة موضوع حقيقي دون الشرطية
فنقول شمس الائمة ان الالصاق مجاز غير صحيح والظاهر ان ورود وغاية ما يرد ان المقابلة ملزومة
للزوم ولمن افرادها فلا يكون حقيقة وفيه انه في صدد بيان المستند ويكفيه التقريب اللزوم بخلاف
الشرط فانه لا لزوم فيه اصلا فلو كان واحد منهما حقيقيا فالاليق ان يكون الالصاق من الحقيقة
لا ان يكون بحال على القلب كما قال شمس الائمة وينظر اليه كلام البزدوي فان قلت ان الجزاء لازم للشرط
في كل مادة نعم معناه الحقيقي اظهر وجودا قلت ان معناه الالزام على شيء بحيث على شيء وهو في المقابلة
اظهر اقول ان ترجيحه اي ترجيح مذهب ابي حنيفة بان تعلق المجموع بالمجموع صونا عن الالغاء ضروري لانه
كلم على سواء كانت للشرط او المقابلة لا بد لها من ان يكون المقابلة من مقابلة المجموع بالمجموع فان كانت بمعنى
الشرط فالمعنى ان كنت طلقت ثلثا فعلي الالف فالالف متعلق بالمجموع وكذا ان كانت بمعنى المقابلة
فانه انما قوبل المجموع بالمجموع فلو لم يكن مقابلة المجموع بالمجموع لئلا يلزم الالغاء فهو من الضروريات والانقسام البعض
على البعض زائد بلا دليل فان الطلاق يحتمل كلا من الشرط المحض والمقابلة والاول لا يقتضي الانقسام
اصلا والثاني لا يقتضيه فالانقسام ليس من ضروريات الكلام بل نقول ان على سواء كانت للشرط
او لا فالانقسام امر ظاهر فان المقصود المراد الانقطاع بالمرة من الزوج وهو في الثلث دون الانقسام
لا يحصل هذا المطلوب فصار هذا مثل بيع الحولان فان اجزاءه لا تنقسم على اجزاء الثمن بخلاف البيع
ونحوه فانها اذا تحملت الالتقابلية فلا بد فيه من الانقسام مهما امكن واذا كان الانقسام من الزوائد لا دليل
يرجح له فلم يثبت الانقسام قال المحقق بحبل المتين ان هذا الترجيح انما يصلح موجبا للترجيح بعدم الانقسام كما هو
موردة وقال ابطال كلمة على الشرط المحض لكان المطلوب في الجواب ان معناه ان مقابلة المجموع بمثله

ضروريا والانقسام أو مشكوك فيه فلو حمل على المقابلة يلزم الحمل على المشكوك فلا يصح فيه الشرط فافهم

فرع فرع على الفرع لزم الدين فإنها للالزام فرجع مورد الجملة الالزام الالف على القائل وهو في الدين ودون

الامانة ولو ورد مثل وديعة بل على الف وديعة تعين المجاز فانه لو حمل على الدين يلغو وديعة لو حمل على الحقيقة

ان يكون السابق والا لاحق قرينة على الالغاء والالغو فهو الى المجاز وجب الحفظ فلا تعين فيه لاحتمال

مسألة من تختلف فيها فكثير من الفقهاء ذهبوا الى انها للتبعيض وفخر الدين ذهب الى انها

للتبيين وجمهور ائمة اللغة ذهبوا الى انها لابتداء الغاية مكانا او زمانا على الصحيح وفيه اشارة الى ان

ما يتراءى من كلام البعض انها لابتداء الغاية في المكان دون الزمان غير صحيح فان الاستعمال شائع

فيهما والصلاة صلاة الى وقتهم الغايتين قال الله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وارجعوا بها الى الاكثر

معانيها المستعملة فيها من التبيين والتبعيض ولهذا ذهبوا اليه من الاشتراك وقالوا ان ابتداء الغاية

موجود في كل معنى والحق ان التبعيض والتبيين في نحو اخرجت من شهر لنا كذا والابتداء في نحو اخذت

من الدراهم تعسف بعيد فان كلمة من ظاهرة في ابتداء الغاية في من شهر ويلزم على القائل بتقدم ما على

التبعيض والتبيين ان يكون على التبعيض والتبيين واعتبارهما فيه تعسف فانه يمكن الطبع

كلمة من ظاهرة في اخذت من الدراهم في التبعيض وابتداء الغاية في ذلك تعسف فانه ظاهر ان

الآخذ انما هو اخذ بعض الدراهم فلو كان للابتداء لم يفهم منه ان الدرهم مأخوذ والقول بان اخذ الدرهم

انما شرع من الدراهم فيفيد ابتداء الغاية لا يخلو عن ضعف فانه فرق مبين بين المقصود وبين

التحقق ضمنا والظاهر ان ائمة اللغة لم يريدوا ان من التي استعملت في التبعيض مستعملة للابتداء

بل ان الاصل فيها الابتداء وكل معنى سواه كانه فرع له ولذلك لا يخلو عنه وهذا اشعر المنقول في عز الابتداء

وردوا على القول بالاشتراك من تلك المعاني قيضا ورد وقد عرفت انه من امارات الحقيقة مسألة الى لانتهاء

حكم ما قبلها لا منحو طاعة في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها فذهب ائمة اللغة الى الدخول وعدمه والدخول ان كان جزءا

الكلام جزما والعدم ان لم يكن والاشتراك والثالث حقيقة عدم الوصل وانما بالقرينة وهي الجزئية
وعدمها والرابع في بابه غير معروف وفي التحرير انه الغاية غير ثابت في حتى ولغيره النسبة بعد عدم الدخول تارة
وعدمه اخرى بالقرينة وعلى هذا فالمذاهب ثلثة والذي نقل من قبل الدخول في الجزئية وعدمه عند
عدمها راجع الى عدم الوضع لشيء بخصته اي كما ان المذاهب الاربعة مباينة في حتى كما عرفت لكن
الاشهر في حتى الدخول وفي الى عدمه والتفصيل يتناول الصدر كالمرافق فيدخل ويسمى غاية الاسقاط
وعدمه كالليل فلا ويسمى غاية المد يعني ان التفصيل الذي ذكر في الكتب من ان صدر الكلام مع
حكم الكلام متناولا لما بعدها ان لم يذكر كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان اليد عبارة
من العضو الموصوف الى الابط ولذلك فهم بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ذلك في
التيمم فيدخل ما بعدها في حكم ما قبلها فهي لاسقاط ما وراءها الغاية عن الحكم ولذلك يسمى غاية الاسقاط
وان لم يتناول حكم ما قبلها ما بعدها كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لو لم يذكر الى الليل لم يتناول
اتمام الصوم لانه ليس بمحل الصوم فلا يدخل فيه فلا بد ان الحكم ممتد الى ما وراءه ويسمى غاية المد وحاصله
ان ما بين القرينتين فيه على الدخول والخروج فلانه مذهب خاص حسن كيف وقد تايد باتفاق اكثر
ائمة الفقه منهم من هو من مهرة اسرار اللغات وائمة اللغة فالقول بما قالوا فرع في قول المقر على من درهم
الى عشرة قال ابو زفر يلزم عليه ثمانية من الدراهم لعدم دخول الغايتين من قبيل التغليب اي المبدا والمنتهى
ونحوها لا دليل على عنده اي عند ابي حنيفة يلزم عليه تسعة من الدراهم لدخول المبدا بالعرف وعدم دخول
المنتهى وتوضيحه ان فاعل الظرف مقدر وهو الدرهم ووجوب ظاهره غير متناول العاشر وفيه الخروج
يعلمه ونفيه فالاظهر الاحالة على العرف كما في الكتاب ولكن اختصم معه فالاولى ان يقال في تخريج المسئلة
ان الدخول مشكوك فلا يثبت وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد يلزم عليه عشرة كاملة فلا بد دخول الغايتين
الا ان في ما ذكره ابو حنيفة واما دخول الثانية فاشار الى وجهه بقوله اذ المعدوم لا يكون غاية لم يتقرر

لا ادراجهم محصور فلو خرج العاشر فوجوده في ضمن الذمة فهو موجود فهو لا يصلح للغاية فان قلت لا نسلم ان العاشر
معدوم اجابة لقولي وجوده انما يكون لوجوبه وهو منتف فلا يكون صالحا للغاية فلا بد من الدخول فهو المطلوب
فيجب به قلنا يكفي التعقل للتحديد يعني انه ان اريد ان الموجود في الذمة يجب ان يكون غاية فهو ممنوع فان التعقل
كاف لصحة الغاية وهو ظاهر وان اريد غيره فلا بد من البيان حتى يتكلم عليه مسئلة في الظرفية حقيقة
ونحو الولد فيه اي في تعرفه مجاز لان الظرفية الحقيقية على العكس فلو قال غصبت ثوبا في منديل الى
يلزم الثوب والمنديل لان غصب المظروف بدون الظرف غير معقول فان محله المنديل للغصب لا معنى
لها سوى ان يكون مغصوبا الا ترى انه لا يقال قد وقع الغصب منه في الطعام فانه لا معنى له الا ان يكون
الطعام مغصوبا ثم الظاهر ان كان الظرف لغوا ولكن ان مستقرا صفة لثوبا والمعنى انه غصب ثوبا
كائنا في المنديل فلا دلالة على ذلك الا ان يقال ان التقدير خلاف الاصل ويرده ان الظرفية حقيقة والحذف
متعارف فهما متساويان بالاعتبار فلم يرجحوا على التقدير قال صاحب الكشف لانه اقر بمغصوب مظروف في
ظرف فلزماه فلزم عشرة في على عشرة في عشرة لبطلان الظرفية لان الظرف الا كان ظرفا على اللغو
وجب العشرة لعدم صحة المعنى ظاهرا الا ان قصد به المعية فعشرون فان قلت يجوز ان يكون الظرف
صفة لعشرة والمعنى ان الواجب العشرة الكائنة في الوجود والواقع مع عشرة اخرى قلت ان الظاهر ان
المعية في الحكم وهو الوجوب ويفصح عنه قوله جاء زيد مع عمرو فانه يفيد مجيئهما واشكل الا ان اراد
عرف الحساب وهو الضرب وهو الظاهر فان الظرفية باطلة ولا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح ثم ان
العدد اذا كان معروفا مع معدود مع كلمة في متعارف الضرب وحقيقته تكرير عدد بعدة عدد ووجه الاشكال
ان حاصل الضرب الى المائة فينبغي ان يجب المائة وكرر الاشارة بقوله حيث قالوا يلزم عشرة دون ال
مائة الا في رواية غير مشهورة وهي رواية الحسن عن ... وهذا الاشكال سلمه ابن الهمام والمصنف لم يذكر
ماذكروا في نفي هذا الاحتمال الضعف ولا بأس بان يذكره قال صاحب الهداية ان عمل الضرب انما هو في

انما هو في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وفي الاول يلزم ان العشرة منكسرة والمائة وفيه خلف فيه واسند صاحب
الكفاية شرحها بانه لو كان يزداد المضروب لم يبق في الدنيا فقير لانه يضرب ما له في الف فيصير الفا
الا مائة الاف وهكذا وقال الشيخ الهداد في شرحها ان عرف الحساب منقول عن المعنى الاصلي
وهو وضع حسب في محل قال لا كلام فيه بعض الملاقة ولا يتصور الا ان غاية حمل الضرب على تكثير الاجزاء
انما في تعدد الضرب فلا يصح الا ان يراد تعدد المضروب فلو اريد ذلك كان ذلك استعمالا في غير المعنى
الاصلي والمجازي وهذا في الحقيقة تخطئة لعرف اهل الحساب هكذا قالوا وفيه نظر ظاهر اما النظر في قول
الهداية والكفاية فهو ان الضرب الكائن بالقياس الى عدد مخصوص من حيث انه موجود
في معدود مخصوص كضرب العشرة التي في الدراهم المعينة فهذا لا يفيد الا تكثير اجزائها الا انه ليس
الكلام فيه بل الكلام في الدراهم المطلقة الكلية وحاصل الضرب فيها تكثير الافراد فمعنى
عشرة في عشرة عشرة عشرات تسع لا نم ان عمل الضرب ليس في زيادة المضروب وهو ظاهر والعجب
من الفقهاء فانهم قالوا في مسئلة الطلاق ان صدره انت طالق عشرة في عشرة وارادوا به المائة واما
ما قال الشيخ الهداد رحمه الله تعالى فلا وجه له فانه لا كلام في لفظ الضرب وانما الكلام في عشرة في
عشرة مثلا وهو بمعنى عشرات عشرات فهو بمعنى راجح يفهمه العامة والخاصة فان كان حقيقة او
مع علاقة فلا كلام اصلا والا فالعرف لما جرى عليه وهو قاض على الاصل فلابد من اعتباره ثم انه نعتقد المناسبة
ممنوع وتحقيقه ان الاعداد عارضة لكل شيء حتى انه في العشرة كما يكون عارضة للاحاد العشرة يكون
عارضة للعشرة والمائة فيقال عشرة عشرات وعشرة مائات وهكذا عشر الالاف فاذا قال على عشرة
فالظاهر ان معروضها احاد الدراهم ثم اذا قال في عشرة ظهر ان معروضها عشرات الدراهم فيغير معنى
الكلام او على معناها والظرف فيه تجوز به ظرف العارض للمعروض فافهم ثم لا نم تحسين التخريج لو لم يكن هذا المعنى
مفهوما بحسب العرف العام بل انما الافهام مخصوص بارباب علماء الحساب فيكون من قبيل مصطلحاتهم

كمصطلح اهل الهندسة القاعدة والقائمة فيكمل العبارة الدالة على هذه المعاني وهو معنى محض وانما تكلمنا
على الشرح في لفظ عشرة في عشرة ومن لفظ الضرب فان الكلام كان فيه لان تخطئته في لفظ الضرب
صحيح وتقديره اي التقدير لفظا في الظاهر وتقديرا لا يفيد الاستيعاب الا ان استيعاب المظروف الظرف
وهو الحكم ومن اللفظ الموضوع الظاهر لغة وعرفا بين صمت سنة وبين صمت في سنة فان الاول
استغراق العموم السنة والثاني اذ وقوعه في جزء منها الا انها لا تحتمل العموم كالثاني في خلاف لهما اي لابي
يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فانهما يقولان ان معنى الظرفية مستفاد من كلمة في الظاهرة والمقدرة ومن
مقتضى الظرفية الاستغراق فلا يصدق قضاء في نية آخر النهار في طالق غدا او جاء من ان مقتضى
انت طالق غدا الاستيعاب الطلاق الغد فيدل على انها طالق من اول الصبح الى الليل فنية آخر
النهار ليست على مقتضى المدلولات الظاهرة وفيه تخفيف فلا يصدق في القضاء لان مبنى
القضاء على الظاهر واما ديانة فيصح نيته لانها محتمل كلامه بخلاف قوله انت طالق في غد اذا نوى
آخر النهار يصدق لانه مدلول كلامه ولو نوى الاستيعاب يصدق ايضا لانه نوى التشديد على
نفسه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى هما سواء حتى لو نوى آخر النهار في غد لا يصدق قضاء في الوقت
فما يلزم لقولهما وقوع الطلاق في اول النهار في انت طالق في غد من اول النهار فان مقتضاه
وقوعها في جزء من الغد وهو لا يقتضي الاولية اجاب عنه بقوله وانما يتعين اول الغد لوقوع الطلاق
مع عدم النية في قوله انت طالق في غد لعدم المزاحم فان الايقاع لازم ولا مرجح لوقت من
الاوقات فاول الاوقات اولى لانه مصداق كلامه ولا مرجح وانما قال مع عدم النية اي
مع عدم نية تعيين وقت لانه لو نوى وقع ما نوى كما عرفت فرع لم يقع الطلاق في قوله انت طالق
في مشيئة الله وانت طالق في قدرة الله لصحة تعليقهما اي تعلق المشيئة والقدرة بطرفي النقيض
منهما فما نحن فيه الطلاق وعدمه فلو قال انت طالق ان شاء الله وان قدر الله فلا دليل على تحقق

على تحقق القدرة والمشية بالنسبة الى الطلاق فانهما لم يتعلقا به ولو بخلاف انت طالق في علم الله
فانه يقع الطلاق حالا لانه اي لان العلم لا يتعلق الا بالواقع فان العلم بغير الواقع جهل وهو تعالى
منزه عنه فيتقرر فانه يرد على ان القدرة والمشية ان كانا يتعلقان بطرفي النقيض لكن التنجيز
بالوقوع وتعلق القدرة والمشية يقتضي ان يكون مقدورا بالفعل وداخلا في عالم الفعلية
ولا شبهة في ان انت طالق في القدرة من كلمات التنجيز فحينئذ في علم الله وقدرة الله على
السواء ودفعه لفظان في الاخر مغير اولا تغير فالمعنى انها طالق في قدرة الله تعالى بمعنى ان الطلاق
متعلق القدرة والواقع وغيره متعلق القدرة بخلاف العلم فان متعلقه لا يكون الا الواقع وقال
المعتصم بحبل المتين ان صورة المشية ينبغي ان يكون مثل صورة العلم لان متعلق المشية واقع
البتة فان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولقد اكثروا في هذه الوقوع والاجرى للاطناب فلذلك
لم نورده مسائل ادوات التعليق ان التعليق على ما هو على خطر معناه ان التعليق حكم الجزاء على امر
مشكوك الوجود ويدخلها ويدخل في الاستعمال اذا ولو قال لو الطلق في ان لم اطلقك فانت طالق
الا في اخر حيوة احدهما من الزوج والزوجة لان الشرط العدم مطلقا اي لان الشرط عدم الطلاق
في جميع الازمنة فانه الذي على خطر فلا يقع الطلاق بالسكوت لانه عدم مقيد متيقن بمعنى ان الشرط
العدم مطلقا او العدم الخاص وهو يحتمل وجهين الاول العدم الذي في السكوت اي العدم اللاحق
عند انقضاء الكلام والثاني الاعدام التي في ازمنة السكوت على الاستعمال بكلام اخر متراخ
عن ذلك الكلام بزمان يسير فالاول من الثاني لا يصلح ان يكون معلقا عليه لانه عدم معلوم التحقق والثاني
منه وان كان مشكوكا فلا دلالة للكلام عليه فتعين الاول وهو لا يعلم به الا بانقضاء الحيوة من احدهما
اما الزوج فلانه بعد الموت لا يصلح للتصرفات واما الزوجة فلانها لا تبقى محلا للتصرفات فاذا
انقضى حيوة احدهما يحكم بوقوع الطلاق في اخر اجزاء الحيوة لان وقت الموت يخرج من الظرفية للطلاق

وقال المصنف يحتمل المتن ان الاظهر ان تق ان النفي اذا دخل على الفعل يفيد العموم والاستغراق فان لم
اطلق في شي من الازمنة وقت المطلوب ثم اعلم ان الشرط اذا كان ممتدا الوجود فلا يترتب على
اخره والا فلا فرق بين استغراق الشرط وعدمه بهذا النفع ما يتراءى من ان الشرط العدم يتم
وهو متحقق من زمان السكوت الى انقضاء الحيوة فينبغي ان يترتب عليه الجزاء في جميع ذلك الزمان وتفسيره
ان الطلاق امر آني الوجود ولا شبهة في انه لا يقصد وقوعه من حيث الاطلاق وانما يقصد وقوعه
اذا تم وجود الشرط بل نقول ان الظاهر المتعارف من اقوال الناس ان اكرمتك اكرمك ان اكرام المتكلم بعد اكرام
المخاطب وههنا ينبغي ان لا يقع الطلاق الا وقت الموت غير صالح له وقت الحيوة الى وقت
انقضاء الشرط لكن التصرفات الشرعية يقصد ايقاعها فعلم ان المقصود ايقاعه عند تمام وجود الشرط
وهو عند اخر اجزاء الحيوة فافهم بخلاف متى لم اطلقك فانت طالق فان معناه اي كلمة متى بعموم الازمنة فمعناه
انت طالق في كل وقت تقصد فيه عدم التطليق فيقع عند السكوت كما وقع بخلاف ان فانه لا تعرض فيه
للاوقات على سبيل الاستغراق بل المراد منه عدم التطليق بالمرة وذلك فيما قلنا ولهذا اي لان
متى لعموم الازمنة لا تقيد التفويض بالمجلس في متى شئت فانت طالق لان معناه في كل وقت شئت
فانت طالق فالطلاق مفوض اليه في كل وقت فلا معنى للاقتصار على المجلس ودل ان كلمة ان تتقيد
التفويض بالمجلس فان شئت لم يتقيد فيه الاستغراق لان كلمة ان ليست لتقيده بل قصاراه او ما الا بهام
والابهامات مقتصرة على المجلس اذ الظاهر من حال المتكلم اذا لم يعوض على الدوام انه اراد التفويض في
حين التكلم وبعده والمجلس يصلح محددا [illegible] اذا افرد ظرف زمان يجي للشرط محققا وقد يستعمل
استعمال ان ويعلق بها على ما هو على خطر تنزيله منزلة الواقع ولهذا مجال واسع في المعاني ويسقط
عنها الوقت الى ان استعملت استعمال الشرط قد يسقط عنها معنى الوقت فيتمحض للشرط فيكون بمعنى ان
في التمحض للشرط فلا يقع الطلاق في اذا لم اطلقك فانت طالق اي فانت طالق حتى يموت احدهما على ما هو مقتضى

على ما هو مقتضى ان كما مر حيث لا فانهما اي لا بي يوسف ومحمد رحمهما الله فانهما يقولان اذا كمتى لظهورها اي الظهور اذا
عنهما في الظرف ومتى اي على ان اذا هو منوي له والكلام على الحقيقة ما امكن فلهذا قال اذا لم اطلقك
لطلق حين سكت من الكلام فانه قد وجد وقت عدم التطليق وهو الطلاق ويرد عليهما اي على ابي يوسف ومحمد
انه لو اراد الشرط المحض على الوقت يجب ان لا يصدق القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف له لانه
لو حمل الكلام على التوقيت لطلقت من حين السكوت ولو حمل على الشرط لا يطلق الا قبيل الموت
مع انه على ما نوى بالاتفاق بين ابي حنيفة ومحمد وابي يوسف فدل على انها ليست بظاهرة في الوقت وفي
المشهور ان اذا مشتركة بين الشرط المحض العام المحقق على الموهوم وهذا مذهب الكوفيين والذي ذهب ابو حنيفة
وجه التفريع ان دخول الفاء في الجزاء دليل انها للشرط وان الشرط على خطر الوجود كما عرفت فما قيل
وفي الشرط المحض انما يقع الطلاق عند موت احدهما ويمكن ارجاعه الى ما في الكتاب المشهور مسئلة
لو لامتناع الثاني لامتناع الاول والذي ذهب الجمهور وفيه نظر بيانه ان الاول انما كان لا يتعرض فيهما
لشيء من الامتناعين والثاني انها لانتفاء الاول لانتفاء الثاني نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا واليه يشير وقد جاء نحو لو لم يخف الله لم يعصه روي في كتب البلاغة مرفوعا الى رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم وموقوفا على امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وقيل
لم يثبت لا موقوفا ولا مرفوعا وانما ثبت عن امير المؤمنين عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ما رواه الحافظ ابو نعيم في الحلية ان سالما شديد الحب لله لو كان لا يخاف الله ما عصاه ولم يقصد منه ان عدم الخوف
منتف فينتفي عدم العصيان وهو ظاهر بل المقصود ان تنزهه عن المعاصي قد بلغ مبلغا لو كان لم يخف الله
لما كان متنزها عنها مع ان عدم الخوف مفض الى الاقتحام في المعصية ومع ذلك لا يقتضي عند ذلك فهو في
غاية التنزه عنها ومثلها مثل ان المتصلة نحو زيد وان كان عمرا او ان كان حمارا اسدا وقد يستعمل كلمة
لو كان كاستعمال ان ولا يتعرض فيها للانتفاء اصلا فيجوز الفاء وهو من خصائص معنى ان كما في كشف المنار

ويعتق بعد الدخول في لو دخلت متعقب فقال صاحب الكشف وهذا لان العتق للان معناه ان دخلت
فما تعقبت الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول لكن لو لم يذكرا جوابها ان استعملت استعمال ان واليه ذهب
الفراء وعنه تخرج مسئلة انت طالق لو دخلت الدار فانه لا تقع حتى تدخل رواه ابن سماعة في نوادره
عن ابي يوسف وانفسح في كرمحمد وانما لم يذكره شمس الائمة وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة والباقية
على حملهما على محمل ان عدم استعماله في المعنى الحقيقي صحيح فانه لا علاقة بين الدخول والعتاق حتى يقتضي
العتق بانتفاء الدخول لكن اذا سبقه التعليق ولم يدخل ينبغي ان لا تطلق ولولا امتناع الشكل في
لوجود العلل فلا تطلق في انت طالق لولا حبك اذا زال لان ارتفاع المانع للزكي فافهم والتفصيل
ان المخاطب ليست بطالق لوجود حبك فاذا وجد فلا وجه للطلاق وان لم يوجد فلا وجه له ايضا لانه
حكم بوجوده وترتب عليه سواء كان حكمه على خلاف الواقع او وفاقه وفيه تشبيه كشف المنار يعني قوله في الكتاب
ان مقتضى هذا الكلام ان الحب وجد فلا تطلق فهو مانع عن وقوع الطلاق ثم اذا كان الحب موجودا ثم زال بعد
الانشاء لم تطلق ايضا لانه كان مانعا وزواله غير كاف في الوقوع الى ان يوجد مع ذلك من موجب الانشاء ونحوه
فافهم مسئلة كيف للسؤال اي اصل للسؤال عن الحال فمعنى كيف زيد على اي حال هو اصحيح ام مريض ونحوهما
وقيل هي للسؤال عن حال غير اختيارية كالصحة والمرض ونحوهما مع اشتراط عدم الاختيار فانها عامة
للاختيار بها وغيره وجاء للشرط ايضا اذا اقترنت بها كلمة ما نحو كيفما تصنع اصنع او لم تقترن هذا
مذهب الكوفيين واما البصريون فلا يرون الجزاء بها الا شاذا فقيل في اطلاق المص ابهام فلا يجوز
كيف تجلس اجلس اذ هي تخالف في الشرط والجواب لفظا ومعنى فرع في انت طالق كيف شئت
تقع واحدة رجعية تعمل المشية عنده والا تقع واحدة رجعية ولا بائنة عندهما ما لم تشأ في المجلس
اي المجلس تقع بعمل مشيتها عندهما وانما تقع بحسب المشية فان شاءت الرجعة فتقع كذلك
وان شاءت البائنة فكذلك وعند ابي حنيفة ان كانت ممسوسة تقع واحدة ولا تفويض اليها بوجه وان

وان كانت غير ممسوسة فالواحدة رجعية البتة ثم اليها التفويض فجعلها بائنة حقيقة او غليظة الا ثنتين
اليها لكن يعتد بها في غير الممسوسة للتفويض في الرجعية والبائنة وانما التفويض في انواع البينونة لا اي
لا يحتمل ان تفويض الوصف [illegible] موجود بالموصوف مستغني الاول وحاصله انه فوض اليها الاختيار
في الوصف [illegible] لكن الامام ان اصل الموصوف متحققا وهو تحقق الرجعية التصحيح الاول فانه لا دليل على اثبات
البائنة فان مقتضى الاطلاق الرجعية والطلاق هو الموصوف وظاهر [illegible] ان تعلق الحال الغير المنفكة
تعليق لنفي الحال يعني انه تفويض في جميع الاحوال وهي منحصرة في الرجعية والبينونة والطلاق لا ينفك
عنهما فلو كان اصل الطلاق بائنا لزم خلو الملزوم عن اللازم وهو باطل فهو تفويض لاصل الطلاق الفا
تبعا لتفويض الاوصاف اليها القول مع جواز كونه حالا اولا عند عدم المشية في الحاشية ان مقتضى
الاطلاق قد يكون شيئا لكن المشية تغيره الا ما شاء فاذا لم يوجد كان على اصل الاقتضاء فقال
وقال المعتصم رحمه الله المنبى ان اول الكلام موقوف على الاخر ان وجد مغير في الاخر فالوقوع على حسبه وههنا
كذلك مقتضى الاطلاق الرجعي بوجود المانع وهو فقوله ان مقتضى الاطلاق قد يكون الخ غير مسلم الا ان
يكون التفويض في الابقاء والمعنى انك طالق البتة ثم اليك الاختيار في ابقاء الطلاق على حاله
او تغييره الى البائنة وهذا معنى غير ظاهر من اللفظ فلا يصار اليه بدون القرينة ثم انه لم يعهد تبديل
التصرف الواقع في الحال الى اخره واذا وقعت الرجعية فليس للزوج ان يجعلها بائنة الا باتمام
اخرى اليها فهذا التصرف جعل الرجعية بائنة يعني ان هذا التصرف يمنع ان يكون باقيا على حاله [illegible]
ما ينافي وفي المشهور انه على كلا المذهبين توقف صحة الطلاق بالمشية على نية الزوج فعينت نوع الرجعية
واليها المشية ومنع البينونة والثلث الى نوى الزوج فعندهما [illegible]
صحة مشيتها على نية الزوج وقال المعتصم رحمه الله المنبى ان اللفظ محكم في التفويض فلا توقف على
نية مسائل الظروف [illegible] قبل وبعد ومع منقادات ولا يتوهم ان نحو التقابل فيها على [illegible]

واحد فان قيل ان الكلام في مضافا لبعد ولم يجعل مضافا لمع لان مع من قبيل الالفاظ المكررة من جنس واحد
كالاخوة فمثل قبل وبعد مثل الابوة والنبوة ومثل مع مثل الاخوة وبين مع وقبل نسبة
ان يكون تقابل التضاد وما قيل ان المتضائف لا تضاد بينه شيء في الاصطلاح فصحيح ولكن نسلم
فتقابل التضاد فيهما يجوز ان يكون بالعرض ولم يقصد المصرح التقابل بالذات بل ما هو اعم
واذا اضيف الى ظاهر كقولنا زيد قبل عمرو فصفات لما قبلها اي فهي صفات لما قبل فالموصوف
بالقبلية زيد وبعد عمرو واذا اضيفت الى ضمير لما بعدها اي فهي صفات لما بعدها كزيد قبله عمرو
فالموصوف بالقبلية هو عمرو والسر فيه ان تلك الاسماء ظروف لا بد لها من متعلق من معنى الفعل وفاعل
ذلك الفعل يجب ان يكون موصوفا بها فاذا اضيف الى ظاهر فالفاعل ما هو قبل حقيقة حكما فهو
الموصوف واذا اضيف الى الكناية فالفاعل ما بعد فهو الموصوف وعلى هذا فقس الى المتعدي بغير نسبة
الفعل الى الفاعل فلزم واحدة في انت طالق طلقة واحدة قبل واحدة لغير المدخولة فان معناه
انها طالق بواحدة ثم بطلقة اخرى بعد كونها طالقة بهذه الاشارة وغير الممسوسة لا يصلح ان
تقع عليها طلقات مترتبة فانها تبين بواحدة واذا بانت فلا محل للطلاق الاخر وثنتان
في قبلها اي يلزم طلقتان في انت طالق واحدة قبلها واحدة فمعناه انها طالق الان
وقبلها كانت طالقة ايضا واذا لم تكن طالقة من قبل يقع الطلاق الان فيجتمعان لانه
محل لوقوع المتعددة مجتمعا والسر فيه ان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال
لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك له في الماضي فيثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه وقال
المعتصم بحبل المتين ان التصرفات الشرعية وفاق الاوضاع اللغوية غاية الامر ان ينزل
عن عامل في البعض ولا شبهة في ان هذا التصرف وفاق الدلالة اللغوية لا تتصور فان من لوازم
وقوع الطلاق الحال ووقوع الثانية فيما مضى وهذا غير متصور ولا باختيار فان اول الكلام

الكلام الذي هو امر متعلقه انت وفيه الكلام فبعد مثل انت طالق قبل ان اخلق او تخلق
فينبغي ان لا يقع الا واحدة وان كان اخبارا فلا يقع شي فيما بينه وبين العدم ثم ان جعل هذا من
قبيل الهزل والهزل غير عامل فالجواب ان الهزل غير عامل بحسب مقتضى اللفظ ولذا لو قال هذا انت طالق
قبل ان اخلق لا يقع شي حتى جعل لغوا قبل لغو الا ضا بعده فان قلت الا ان في الغاء قبل الغاء لفظ وفي الغاء
تمام الكلام الغاء كثير قلت انما احترز عن الالغاء الكثير وتحمل الالغاء القليل اذا كان بحسب مقتضى الكلام
وههنا لا يعقل الغاء لفظ قبل مع بقاء الطلقة فانها من متعلقاته فتدبر كيع التشبيه في وقوع
الثنتين لا في التفرقة بين الاضافة الى الكناية وغيرها فان حاصل المعنى من الجانبين واحد فيقع الثنتان
سواء اضيف الى الضمير اولا وسواء كانت المرأة مدخولة او لا بالعكس يعني ان حكم قبل على عكس بعد فانها اذا اضيف الى
الضمير كانت طالق واحدة بعدها واحدة لا يقع الا واحدة فانه احال الطلقة الاخرى الى المستقبل وقد
فاتت المحلية وان اضيف الى الظاهر يقع ثنتان لان الايقاع الواحدة في الحال فيقع بلا شبهة والايقاع
الاخرى كذا في الماضي والايقاع في الماضي ايقاع في الحال بخلاف المدخولة فثنتان مطلقا سواء كانت مضافة الى
الظاهر او الضمير لانها طالق بوقوع الطلقات مترتبة فلا تفاوت بين الاضافتين وما قيل ان كون
الشي قبل غيره لا يقتضي وجود غيره فمدفوع وحاصله انه ينبغي ان لا تطلق ثنتين في انت طالق قبل
واحدة فان حاصل المعنى انها طالقة قبل طلقة اخرى وقد صار كذا اتصاف الطلقة بالقبلية يوهم ان الاتصاف
لا يقتضي وجود ما بعد وقال المدفوع هذا المدفوع بان القبلية نسبة وتحققها فرع تحقق المنتسبين وهذا
منقوض بالامكان فانها نسبة للمهية بالقياس الى الوجود مع ان المعدوم متصف به والوجود والفنا
ان العالم حادث في الواقع فالله تعالى موصوف بالقبلية مع ان المنتسب الاخر معدوم في الواقع والفنا
الوجوب والحرمة والتكليف كذلك ونحوه تشكيكات في الواضحات فان القبلية والبعدية والمعية
من الاوصاف الخارجية ونحوها انما يعقل اذا عرض الامر اخر ما اضافها او منهما وكل نسبة عارضة لشي

بالقياس الى العروض مع مقابلها او مشبهها لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين واما الامكان فانما هو عارض
للمهية بالقياس الى الوجود ويكفي فيه تعقل الطرفين ان الامكان ليس نسبة بين المهية والوجود
الثابت فعلا بل انما هو نسبة بين المهية وحقيقة الوجود بقطع النظر عن ان يكون ثابتا لها في الواقع او لا
ويكفي فيه التصور وقد الله تعالى متقدم وقبل والعالم متاخر وبعد وان لم يكن معه والوجوب والحرمة ليسا ثابتين
حال العدم بالفعل بل التكليف للمعدوم تعليقي وقال المعتصم تحصيله المبني ان مقتضى الوضعة التوقف ونحن
نعلم ان الموصوف بالقبلية موصوف بها قبل اتصاف الموصوف بالبعدية بها فلو كان الوضعية لزم تاخر
الموقوف عليه عن الموقوف وهو خلف وهو تاخر المعلول عن العلة والدليل على ذلك المقدمتان زيدا اذا
وجد والعدم ثم وجد عمرو فزيد متصف بالقبلية مع عمرو والعدم فلا بد ان يتصف قبل وجود عمرو وذلك البعدية
فقد وجدت القبلية والوجود للمنتسب الاخر بعد وتحقيق المقدمات وغيرها مما ليس هنا المقام فالاولى
ان يكتفي بالاستلزام مسئلة عند الحنفية الحصة تجوز زيد عندي عمرو وديعة المعنوية كما قال الا ان الشيخ
الاسلام فالعقيدة اعم من الدين والوديعة اذا كان عند الحضرة العامة فقوله عندي مال زيد ليس معناه
الا ان حضور المال عند المتكلم فلهذا هو اعم من الحسي الشامل اذا كان ذلك المال عنده وديعة فان الوديعة
او معنى من الاحكام فهو محسوس ومن المعنوي الشامل اذا كان دينا لما حسيا في الذمة فان الحضور
الحسي وان كان منفيا فالحضور المعنوي متحقق فلو قال لك عندي الف درهم يعمهما فلا دليل على واحد منهما الا
مع انهم يوجبون الوديعة على خصوصها اجاب بقوله وانما يثبت بالاظهار فيهما لا انها ادنى لانه اما يثبت الوديعة
في الاطلاق حتى لو اطلق فقال عندي الف لك دينا او قرضا لا الوديعة ادنى وادنى فلا دليل على الاعلى
الادنى وفي كشف المنار ان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع على وفي التقرير بان
اما الاول فلان الدين لا يرجح ثبوتها فان الدين وان كان اعلى الحقيقة كلامه فالوديعة المعاني محتملة ذا قرينة
على ما اراد واحدا منهما على الخصوص في القول بان كل كلام محتمل على وادنى فيثبت الادنى فيقبل بلا دليل

قوله بلا دليل واما الثاني فلانه ان اريد الحفظ بمعنى الوجوب فلا نسلم ان لا دليل عليه وان اريد اعم من ان يكون
مع الوجوب اولا فلا نسلم ان الدليل على الوجوب مخصوص بالوديعة ولذلك اخرجه المصنف عن ذلك الوجه انتقالا الى
لان الاصل البراءة وتوضيحه ان مقتضى الكلام وجود مال زيد عند عمرو مطلقا سواء كان مضمونا عليه اولا ثم
الضمان زائد فلا دليل على ذلك بل غاية الامر الاقرار بالحفظ والاصل في احوال الناس البراءة عن الذمم لانها
كانت والاضمان فيثبت اليقين على ما كانت وغيره امكن شرحها لما ذكره من حدث الاولى فان الدليل
فيهما باعتبار انها لا تتضمن اقرارا ابدا فيثبت على الاصل فان البراءة اصل ويمكن ان يحمل الدفع لما في
الكشف وحاصله انه يدل على الحفظ والاصل على اللزوم فيثبت الحفظ والحفظ لا ان تمام البرهان
على اللزوم مسائل متفرقة غير منتظمة في سلك الجامع كمسائل حرف الجر مثلا مسئلة غير متوغل في
الابهام حتى لا تصير معرفة بالاضافة فتامل في حدا جابر صفة على الاصل اي اصل غير ان تقع صفة فمعناه
ح ان زيد مثلا او سوى عمرو فلا حكم في المضاف اليه فلا حكم اذا كان صفة فيما قبله السابق غير اذ يلتبس
معناه الا ان الموصوف بين شيء والموكد الشيء فلا تعرض بما حواله وجار غير استثناء على خلاف
الاصل فهو بمعنى الا الاستثنائية فيفيد نقيض الحكم كما هو شان الاستثناء وهذا على مذهب الشافعي ومتابعيه
فانه عندهما الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس واما عندنا فنوع خفاء فلان الاستثناء تكلم
بالباقي بعد الثنيا فافادة نقيض الحكم بالاشارة كما ذكره فخر الاسلام ردا على الاصل ويلزم ح اعراب المستثنى
بالا اي لو استعمل مكان غير هذا الكلام له اعراب فلذلك الاعراب الغير والمستثنى مجرور لغير ح وتفصيله على
الوجه الاتم في كتب النحو ولا حرص للاصول لتفصيلها فقوله على درهم غير دانق بالرفع اي برفع غير لزم الدرهم
تاما لان معناه ح انه عليه درهم هو سوى الدانق والدرهم على هذه الصفة فالاقرار انما هو اقرار بالدرهم فيه
يجب الدرهم الكامل وبالنصب لو ادعى الا دانقا فان معناه ح على مذهب الشافعي وامثاله وفخر الاسلام
انه عليه النقص لو نقصان الدانق من الدرهم وليس عليه الدانق والمعنى على مذهبنا فمعناه انه عليه كالقول لو اخرج

الدانق ولا تعرض فيه لوجوب الدانق وعدمه فينبغي عدم وجوب الدانق على الاصل فيجب الباقي بعد الاستثناء وفي قوله له علي

دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما اي عند ابي حنيفة وابي يوسف فيجب من الدينار ما بقي بعد استثناء قيمة عشرة

دراهم منه ويلزمه دينار تام عند محمد لان الاستثناء منقطع عنده لشرطه في الاتصال التجانس

صورة ومعنى ولا تجانس بين الدرهم والدينار بحسب الصورة فلا اتصال فيكون انقطاعا ومقتضاه وجوب الدينار

التام لان المعنى انه علي الدينار ولا علي الدراهم فان قلت ان الدانق ايضا ليس متجانسا مع الدرهم فينبغي

ان يكون الاستثناء منقطعا فيما لم يقصد الاستثناء الدانق نعم ضرورة ولو قصد ذلك لكان الامر كما

قلت ولا قصد [illegible] قيمته من الفضة مثلا فانه ظاهر انه لا قيمة له بغير مستثنى على الدرهم بل بقصد الفضة بمقدار

الدانق وهذا الاستثناء متصل ولذلك وقع الاتفاق على وجوب الباقي بعد اخراج الدانق وقالا يكفيه اي

يكفيه التجانس معنى وهو متحقق لاشتراك الثمنية فان حقيقتها تقدير الاموال بالثمن فهو المعيار للقيم

فكانه قال علي دينار الا مقدار قيمة عشرة دراهم فصار مثل صورة الدانق والقدر ان قيمة الذهب من الدراهم

معلوم عند العامة وبالعكس ولا يختلف كثيرا اذا قال علي دينار الا مقدار قيمة عشرة دراهم من الدينار فهذا الاستثناء

صحيح بخلاف ما اذا قال علي دينار الا ثوب فانه لا يتقوم في العرف الدينار بالثوب وقيمته مجهولة من الذهب

الى التقويم المقومين وذلك يختلف باختلاف [illegible] فلا يصح الاستثناء بخلاف الدرهم فان كلا من الدينار والدرهم

يتقوم بالآخر في العرف فيصح الاستثناء بحسب القيمة فان قلت ان ههنا محاذير الاول انه غير ما قال محمد

فانه عند القصد للاستثناء وانه في الدرهم لانه لم يستثن مقداره من الدينار بل المستثنى انما هو القيمة

وهو خلاف الظاهر فان الظاهر استثناء عين الدرهم وهو باطل بالاتفاق ثم الظاهر بعد ذلك استثناء مقدار

فما الترجيح قلت المرجح العرف فان الانقطاع غير صحيح في استثناء القيمة في الاثمان متعارف [illegible] في الدانق استثناء

المقدار متعارف فتامل لكن يرد عليه ان الاستثناء انما هو متصل على طريق استثناء احد المتجانسين صورة

ومعنى من آخر فان المعنى انه علي الدينار بجميع اجزائه الا اجزاء بمقدار قيمة عشرة من الدراهم الا ما فيه عشرة من الدراهم وقد

من الدراهم وعدم الاول التخالف بحسب المعنى كاف ولا يحمل الا بها على الظاهر وان الكافي في صحة الاستثناء
التجانس المعنوي لان المستثنى منه الالف او الدينار يتناول على الاول فالاستثناء كما ذكرنا وعلى
الثاني فالمستثنى منه نفس الدراهم او مقدارها او ما يشبههما من الدينار او ما يشبهها من غيره والاولان
غير صحيحين بالتسليم وبالضرورة وعلى الثالث فالاستثناء على ما ذكرنا وعلى الثالث فلا معنى له ايضا
فانه من قبيل استثناء غير الذهب منه فهذا الاستثناء منقطع والاتصال فيه باطل في الامر الصعب
على الاهل فانهم قسموا اللام للاشارة الى الحقيقة المعلومة المعهودة الى اقسام اربعة معروفة وهي
لام العهد المشيرة الى حصة معهودة من حصولها ولام العهد الذهني وهي المشيرة الى حصة
مبهمة منه فهو المعنى كالنكرة وانما الفرق بينهما باعتبار المعلومية وعدمها ولم يدل دليل على ان اللام الداخلة
في امثال قولهم ادخل السوق انها تفيد فائدة زائدة على ما تفيده ادخل سوقا سوى اجراء بعض
احكام المعرفة على مدخولها كوقوعه ذا الحال ومبتدأ وصفة للمعرفة ونحوها ولام الطبيعة والجنس وهي المشيرة
الى نفس الطبيعة ولام الاستغراق وهي المشيرة الى الطبيعة من حيث انطباقها على جميع الافراد وهذا الكلام
بظاهره يدل على ان الاستغراق من معاني اللام وليس كذلك فان علماء المعاني ذكروا ان وضع اللام ليس الا للاشارة
الى المعهود سواء كان هو الطبيعة او الحصة منها واما الاستغراق فليس من معانيها وانما يفهم بقرينة خارجية
دالة على ان القصد لم يتعلق الى نفس الطبيعة والحصة المعينة او المبهمة هو الحق ولا يخالف ذلك الكتب في
الحقيقة وانما التخالف بحسب العبارة اقول الحق ان تخميس الاقسام ويقال ان الاقسام خمسة والذي هو التي
ذكرت في الخامس لام الطبيعة الداخلة في موضوع القضية الطبيعية التي هي عبارة عن القضية التي حكم
فيها بحيث لا يسري الى الافراد مثل قولنا الانسان نوع وقال المعتصم بحبل المتين بعد اضعفوا لام الطبيعة
اعم من لام الطبيعة الداخلة على موضوعات القضايا الطبيعية فان قلت ليس ينبغي الارسال في امثال القول
فان هذه اللام على ما ذكر في اللام الداخلة على امثال قولهم الرجل خير من المرأة وعلى غير ما ذكر فاذ ما المعاني لفظ واحد

محل بالتعليم قلت لا شبهة انهم قالوا ان اللام الداخلة على الموضوعات والداخلة على القضية التي حكم على
موضوعها على الطبيعة المجردة من الاقتران بالمشخص والاشخاص والداخلة في نحو الرجل خير من المراة لتعيين
تعيينا بها على النظم واحد فلو كان ذلك موجبا للتجوز فليكن موجبا للتنقيد ايضا ولكن لم يقالوا بذلك لان تعيين
نحو التعيين من دقائق الحكمة ولم يكن من طائفهم فلذلك سهلوا الامر فادرجوا الكل في مسلك واحد ولا مضايقة
في ذلك فان قلت ان اللام الداخلة في موضوع القضية الحاكمة على الطبيعة المجردة مفيدة للعهد فان
تلك الطبيعة حصة من الطبيعة المطلقة قلنا سلمناه فالطبيعة الموضوعة في الطبيعة الفاحصة منها فينبغي
ان يكون القسم الخامس الفاحص قبيل لام العهد وليست منها وبالجملة ان التفتيش في امثال هذه القضايا
بان الموضوعات اي من حصص الطبيعة من الدقائق الفلسفية وعرف العربية على الظاهر فادرجوا اللامات
الداخلة على امثال تلك القضايا كلها في لام الطبيعة وخصوا لام العهد بما يكون الحصة فيه ظاهرة وهي التي
اشير بها الى شخص او اشخاص او صنف ظاهر الصنفية ثم الراجح العهد الخارجي ثم الاستغراق لا لكثرة
خصوصا في استعمال الشارع ثم الجنس وقيل بالعكس وهو قسم اهل المعاني ولم يتعرض للعهد الذهني فان تعريفها
ضروري فلا اصالة اليها الا عند الضرورة فيه الراجح عليهما ثم ان الاتفق ان يكون الراجح لام الجنس مطلقا ثم
الاستغراق ثم العهد او ثم العهد ثم الاستغراق فان معنى اللام الاشارة الى تعيين المدخول وهو
الطبيعة او يكون الراجح العهد للتوقف فيه على سبيل الحقيقة والائمة ثم الجنس لان اللام فيه مبني على
ظاهر ثم الاستغراق فاهل الاصول انما قالوا بترجيح الاستغراق لا لكثرة الاستعمال بل لاجل الوضع
فان في الاكثر الاحكام منوطة بالافراد دون الطبائع لا سيما في كلام الشارع الشريف فان من تتبع
كلامه سبحانه وتعالى وجد العهد او الاستغراق والتعارف فاش على مقتضى الوضع فرجح في الادلة الامام والمشهور
والسنين تقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما في الاولين وعلى العمر في الاخير ان امكن
العهد الا انهم اختلفوا فيما هو المعهود وحاصل ذلك ان العمل بالعهد مقدم على الاستغراق وانه لا يجب في العهد ان

في المعهد ان يجري ذكره فيما قبل بل يكفي كونه معينا في علم المتكلم فعند قيام القرينة فاللام للعهد كما في قولهم
للداخل الدار اغلق الباب فالايام والشهور والسنون على صيغ الجمع عهد في الجمع على العشرة فقال
ثمانية ايام وعشرة ايام واذا جاوز العشرة فقال احد عشر يوما فثبت ان معهود الايام عشرة
وذلك لان العشرة اقصى ما يجمل الجمع كما قد علمت فاذا دخل لام التعريف تناول ما هو الاكثر حملا على الاستغراق
ونبه اللام الكل من الايام عشرة والاقل منها ثلث والكل من الاقل بمنزلة العام من الخاص والاصل في
العام هو العموم ما لم يقم دليل الخصوص فكان العرف الى هذا المعهود اولى وفيه انه ان معهود الايام ايام
الاسبوع ومعهود الشهور شهور السنة ولا عهد في السنين فيحمل على العموم وانت لا يخفى عليك ان كون
الايام مستعملا في تمييز الاعداد المتقدمة من الثلث الى العشرة على صيغة الجمع لا يستلزم ان يكون معهودا
عند الاطلاق على ذلك المعدود بل الاولى ان يصرف الى الثلث لتيقنه قوله انه عام الخ
فيه انه انما يتم في المقدمات المشهورة كيف ولفظ الايام الخ عام بالتحقيق فعمومه بالنسبة الى كل يوم
لكونه تمييزا للاعداد لا يقتضي الى ان يكون المعهود الاقصى الذي جعل عاما بالنسبة الى اصناف الاقل بل
الظاهر ان وقوعها بصيغة الجمع تمييزا لا يستلزم العهدية فغايته ان يتجاوز العشرة واما تعيين ان
المعهود هو الاقصى فلا دليل عليه الا ان يدعى اولا ان المعهود العشرة في امثال هذا المقام ولعل
بعضهم لا يعترف به فالاقرب قولهما ان وجد العهد فيها فالا والا فالاشبه ان يكون حالة حال [illegible] يعني
[illegible] اي الجزء المضاف اليه معرفا قال الله تعالى ايكم يأتيني بعرشها والمراد واحد منهم اي اي
منكم ولفظ الجمع للكل فالفرد جزء منه فالجزء ما منه نكرة وكذا مطلق الضمير المضاف اليه الا انه ولم
الاول شمول الضمير الذي في الحكم المذكور بعده العائد الى مصداق اي مطلق للمضاف اليه اذا
كان نكرة ولاي اذا كان مضافا الى معرفة فشمل العموم اي بالوصف وهو مختار اكثر المتأخرين من الحنفية
كما في كشف المنار واذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم ولهذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه

انهم يقولون لانها وصفت بصفة عامة وهو الضرب على الاول من عموم الصفة ان لا يكون مفهومها بحيث
يختص بواحد من الاشخاص او اثنين مثلا بل صفة تصلح لكل من يتصف به والاظهر ان العموم الكائن
مستفادة من الصفة فالاستفادة مطلقا كما هو ظاهر الكتاب غاية الامر ان العموم بالنسبة الى
الصفة الخاصة كما في كل شخص مخصص فهو عام منحصر في افراد معين ولو قيل اي الانسان الغادر كل شيء
رددته فهو امير المؤمنين علي ابن ابي طالب مثلا فهذا عام ولكن فرده منحصر في واحد وقيل في صنع ابتداء
للعموم وهو الاظهر فيسرح يعتق الكل اذا ضربوا في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر وهذا فرع على القول الاول
من استفادة العموم من الصفة وحاصله ان اياما موصوف وا اذا وصف فهو يعم فان ضربوا الكل فيحرار
لانه معناه ح ان كل عبد ضربك فهو حر وعتق الكل بخلاف في قوله اي عبيدي ضربته فهو حر فانه لا يعتق
الا الاول من المضروبين فلا يعتق الكل ح اي الترتيب اي اذا صار واحد مضروبين على الترتيب بان وقع
الضرب اولا على واحد ثم على آخر او ما بعده من الموالي عطف على الاول في المعية اذا كانوا مضروبين معا الا
الوصف لغيره وهو خاص لان الوصف لغير العبيد الذي هو المضاف اليه وهو المخاطب فلم يقع
موصوفا اذ مبنى استفادة العموم من الصفة ان اياما اذا وقع موصوفا باعتبار المضاف اليه الذي وقع
هو كذلك فيعم واذا لم يكن موصوفا بالصفة خاصة فلا يراد كل عبد مضروب للمخاطب فالمعنى ان واحدا اذا
ضربه المخاطب سواء كان هذا العبد اولا فهو حر واذا ضربوا على الترتيب فقد صدق على الاول مصداق
قوله فقد عتق ثم اذا صار واحد آخر مضروبا لا يصير معتقا لعدم قصد العموم بخلاف صورة المعية فان
كل احد يصدق عليه انه مضروب المخاطب على السواء فلا يعتق الا من يعينه المولى لان الابهام من قبله شانها
فلك قال الفصيح ان المعنى وهو اي الوصف خاص واورد المفروضية ثم كالضاربية فافهم ولتفصيل ان الوصف بالمخاطب
ان كان هي الضاربية فهو عام وان كان هو المضروبية فهو ايضا عام كالضاربية قوله المضروبية ايضا تعلقت
وهو خاص من جهة قلت فيلزم ان يعتق الكل اذا قال اي عبيد ضربه رجل وفي الرواية محفوظ والقياس

وايضا ان خصوص الضارب لا تخصص المضروب من حيث انه مضروب على ما عرفت من كلامه على الخصوص
وعلى ما سبق ايضا كيسمى ولا يخفى من جميع فان الضرب والالم لكن فانما يابى لكن المضروبية قائمة
به الا ان تقول ان الموصوف بحال المتعلق في الحقيقة ليس موصوف وفيه ان الضرب والالم لكن
صفة بحال المتعلق لكن المضروبية صفة له بالحقيقة فان قلت لعل مرادهم ان الذي وقع صفة له
الكلام صفة بحاله والا فلا قلت صحيح ان وجه التفرقة بين الوصفين جهة مشتبهة بالدليل فلم
توجد والله اعلم الفصل الرابع وهو اي الفرد للكل فقد عرفت ان الفصول معقودة لبيان
اقسام واحوالها بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف او مباين لانه اما ان يتحد مفهومهما من كل وجه كالبر والقمح
او لا يتحد من كل وجه وعلى الاول فهما مترادفان وعلى الثاني فهما متباينان كالناطق والفصيح وفي
هذا التمثيل اشارة الى رد زعم من ظن وقوع الترادف بينهما لغفوله عن التفرقة بين الاتحاد مفهوما
والاتحاد صدقا وهذا التباين [illegible] ولعل المراد بالترادف الاتحاد الاعم فالحق في لفظي مسئلة الترادف
واقع بالضرورة الاستقرائية يعني من تتبع اللغة وافتكر فيها يجد بالضرورة وقوعه فان من تتبع جزئيات
اللغة فوجد البر لمعنى ثم تتبع اخرى فوجد القمح لذلك المعنى يحكم بالضرورة ان هناك لفظين مترادفين
كالقعود والجلوس كما [illegible] توهم [illegible] ان يكون [illegible] فان [illegible] مرادف لا يسمع [illegible]
يظن ان الثاني تابع للاول والموضوع له وهذا انما هو من مكان بعيد والا لا يحصل [illegible] ايضا
لقوم قالوا لا فائدة في ترادف الموضوع وحاصله ان الترادف في معنى الموضوع فانه يفيد احدهما
يفيد الآخر فهو توقف للموضوع ولا فائدة فيه قلنا لا نسلم انه توقف للموضوع وانما يلزم لو كان
في حالة واحدة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التوقف بدلا بان يقع من احدهما توقف في حالة و
بالآخر في اخرى فهو لا ينفي التوقف بدلا والمفصل انه ان اريد انه توقف للموضوع في حالة واحدة
فلا نسلم اللزوم وان اريد اعم فلا نسلم بطلان اللازم فانه ظاهر ان التوقف الحاصل في حالة غير الحاصل في

اخرى والا فسد وذلك لانه لو صح الدليل لزم ان لا يضع نصب علامات متعددة على امر واحد كالنقوش الكتابة
فان اتحاد الخطوط متعددة وقالوا ان ما نحن فيه من الترادف فهو من قبيل الكليات المتعاندة
وليس من قبيل الترادف في نفس الامر ومنها مكابرة صريحة فان نجد القعود والجلوس والليث والاسد
مستعملات في معنى لا تغاير فيه الا ان فائدته في المحسنات البديعية لا تخفى ومنها الجواب منطبق
بالكلية عن استدلال اورده من ان المقصود في الوضع الافادة وهي قد حصلت من لفظ فلا
فائدة في وضع لفظ آخر بازائه ومن ذلك اللفظ لانه تكثير الاعمال مع ان المقصود حاصل بدونه وذلك
هذا الصنيع بعيد عن الواضع الحكيم ان كان الواضع هو الله تعالى وبعيد ايضا عن الواضع العاقل ورد
عليه اولا النقض بنصب العلامات المتعددة على معلم واحد وثانيا الحل بحديث ان البلاغة يكون مع
الوسائل متعددة وفيه التوسعة في الاقتصار على الواحد الفني وثالثا ان في الترادف فوائد آخر
غير الافادة فالمقصود من الوضع الافادة مع المحسنات البديعة فلا بد ان يحمل كلام المصنف على هذا
التقرير كالسجع في قولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو قيل ما ابعد انقضى لفات
السجع ولو قيل ما اقرب ما هو مستقبل لفات ايضا فلو لم يكن الترادف لم يحصل هذه الفائدة
وكالمجانسة كقولك اشتريت البر وانفقته في البر ولو قيل اشتريت الحنطة او انفقته
في الخير لما يحصل المجانسة وقول الحريري وامحى محلى رقى برقى لعظة وجاد في الف السهاد
بقدرة ولو قال اجاد بعبرة وترك لم يحصل هذه اللطيفة ومنه قول الشيخ شرف الدين عمر
ابن الفارض الحموي المصري وطوفان نوح عند نوحي كادمعي وايقاد نيران الخليل كلوعتي
ولو قال عند بكائي لم يحصل المجانسة ومنه علم ان ههنا فائدة اخرى وهي استقامة الوزن
وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر ولو قيل فعظم لم يحصل ولطائف هذا الباب لا تحصى فتم هو ان
الترادف خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ في الترادف وغيره كالتجوز فيحمل على غيره ودليله

ووجهه قد عرفت في باب المشترك مسئلة يجوز اقامة كل من المترادفين مقام الآخر في
حال التعداد اتفاقا يعني ان الترادف من حيث هو هو لا يمنع الاقامة في التعداد وان لم
يجز بالنظر الى امر زائد كقصد التجنيس مثلا ووجهه ظاهر فان المقصود في تلك الحال انما هو تعداد معان
متعددة بوساطة الالفاظ وفيه كل على السواء كالشهادة المفردة واما في التركيب فلا يجب اقامة كل مقام
الآخر على سبيل الكلية فالحاصل ان الترادف من حيث هو هو لا يصحح الاقامة والوقوع في
بعض المواد لامر خارج كذا في الحاشية وهو الحق وقيل يجب الاقامة جوازا وعليه ابن الحاجب وقيل
يجب ان كانا اي المترادفان من لغة واحدة واختاره البيضاوي في المنهاج لنا ان صحة الضم من
العوارض واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها يعني ان الترادف من صفات الالفاظ المفردة
من حيث اوضاعها وصفة التركيب عارضة والترادف انما يلزم لاتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق في
العوارض واذا لم يستلزم فيجوز ان لا يصح التركيب الذي في احد المترادفين في الآخر لمانع
والتفصيل ان من جوز قيام كل مقام الآخر ان اراد انه لا يمتنع بالنظر الى الترادف من حيث ذاته هو
فالترادف لا مصحح ولا امتناع ان كان فبالتبع كما اشير اليه التحرير فلا ينفعه الدليل وان اراد
ان احدهما ان اقيم مقام الآخر يصح التركيب ولا يؤدي الى فساد لغوي اصلا فالدليل ينافي له
فان الحاصل ان التركيب واعتباراته من العوارض النوعية ولعلها مع بعض المترادفات
لا تتأتى نحو جمع وقاطبة واسماء الظروف اللازمة الظرفية والظروف التي لم تتصرف وغير
ذلك من صلات الافعال نحو صلى الله عليه ودعا عليه ثم الظاهر ان المذهب منعه بان الجواز
مطلقا وعدمه واما الوجوب فلعل المراد منه الجواز بطريق الوجوب اي وجوب الحكم به والا
فلا معنى له كما لا يخفى وفي كلام ناظري اصول ابن الحاجب اشارة به واستدل على المختار بعض بدليل
لو صح قيام كل مقام الآخر لصح خداى اكبر فان الله اكبر جائز بلا شبهة وخداى مرادف وكل

من المترادفين لصح قيامه مقام الآخر مع انه لا يصح لعدم صحة الافتتاح به وأجيب بان الحنفية لم يمنعوه وحاصل
الجواب منع الملازمة على بطلان التالي فانه عند الفقهاء الحنفية يجوز الافتتاح بالفارسية وأجيب ايضا بان
المنع شرعي والنزاع في الصحة لغة وحاصله ان الدعوى ان قيام احدهما مقام الآخر بحسب اللغة وان لم يجز
حال الشرع لعارض فان اريد بالملازمة انه لو صح لصح ذلك بحسب اللغة نلتزم قوله مع انه لا يجوز قلنا لا نم
عدم جوازه بحسب اللغة وانما عدم الجواز في تكبيرة الافتتاح او غيرها في الشرع وكم من لفظ صحيح منعه الشرع وحاله
كالمنابتة وغيرها وان اريد الاعم او بحسب الشرع فلا نم الملازمة والوصف ظاهر وكانه لم يفرق بين المنع الشرعي
واللغوي فقاس احدهما على الآخر وبان اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فلا يلزم المنع في
اللغة الواحدة والتفصيل انه ان اريد الصحة بعد التعريب بان يبقى كل على اسلوبه والنظم على النظم الفارسية
فلا نم عدم صحته فانه يصح لو خالف الفارسية وان اريد انه يصح على محاورات العربية بدون التعريب فلا نم
الملازمة فان اختلاط اللغتين ممنوع في اللغة الا بالتعريب فغاية ما لزم منه عدم جواز القيام على
اختلاف اللغتين وبعض ما يلتزمه وانما يمنع في اللغة الواحدة ولم يمتنع بالكلية وان اريد انه لو صح
مع التعريب الفارسي فالملازمة صحيحة ولا نسلم بطلان التالي فان المنع واحد ولا حجر في التركيب
قلنا لم خصوصا من لغتين هذا الاستدلال اورده جماعة قائلون لوجوب جواز القيام الا
لمانع ومنهم صاحب التحرير وحاصله ان الهيئات التركيبية موضوعات نوعية فلا مانع نوعية
ولم يشترط فيها ان يكون المحكوم عليه ذلك اللفظ او غيره فالتركيب بما هو هو لا حجر فيه فلذلك تراهم
لا يتوقفون في الاطلاقات اذا اعتبروا على اللفظ موضوعه لغة ثم انك قد عرفت ان التجوز والمشترك
سواء في ذلك فان احتمال عدم قيام لفظ مجاز في معنى مقام لفظ حقيقة في ذلك المعنى قائم ومع هذا لا يتوقف
احد في الاطلاقات عند الضرورة فعرفت انه لا يدوم التفرقة بين المجاز والحقيقة وهذا دليل البتة ان التركيب
لا حجر فيه فالمانع ان كان فكان من الخارجيات وهذا مما لم ينكره المخالف فان قلت يجوز صلى الله عليه وعلى آله

وهذا الكلام ان لا يصح وما قلت لكان صحيحا بالنظر الى الترادف وانما يمتنع ايجاب اهل اللغة ملة الشعرا
ويتغير معناه عند توقف على انعدام السلب وخرج النزاع الى اللفظ ولا وجه للجواب وادرده من اطلق الجواز
في الكلام مقصوده ظاهرة فالجواب ظاهر ثم اعلم ان القول بما فيه اختلاف اللفظين ان اريد به ان
القيام مع محافظة اسلوب نوعه كالعربية مع اختلاف اللغات مثل التورية مثلا لا يصح فهو حق وهو الظاهر
وان اريد ان الاختلاف مانع مطلقا فلا اعتبار في فساده ولكنها كان لا مزيد عنها فانه في مقام المستند

مسئلة لا ترادف بين الحد والمحدود خلافا لقوم قالوا انما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى فهما لفظان
مترادفان لانهما متوافقان في بادي معناه وقد تحقق فانه لا فرق الا بالاجمال والخفاء وبهذا القدر خرج اللفظ
عن الترادف لنا ان المحدود يدل على الصورة الوحدانية بخلاف الحد فلا اتحاد من كل وجه وتفصيله انك قد عرفت
ان اللفظ المفرد لا يدل الا على معنى بسيط عند ذا وقد ثم ان سلك في الكلمة فلا شبهة في صحة الجزئية و
لفظ المحدود لفظ مفرد فمفهومه امر واحد لانه حاصل في الذهن لصورة وحدانية ولا شبهة ايضا في ان
الحد يدل على معنى مركب من متعددة فلا اتحاد من كل جهة فعلى تقدير الكلية لا ترادف بين احد من الحد بالنسبة الى المحدود
وعلى الجزئية انما يفيد الجزئية السالبة والظاهر ان هذا المبين المدعى لكن في رده للخصم القائل ان الترادف
في كل حد بالنسبة للمحدود وما في التحرير ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فمفهوم ملحه
ان النافي ان اراد ان الترادف الاتحاد في المعنى بجميع الوجوه فالكلام ان معنى احدهما مفرد لا بد
من ان يكون معنى الآخر كذلك فلا ترادف بينهما وان اراد المثبت الاتحاد مطلقا فاثبت الاتحاد بين
معنى المحدود والحد فالنزاع لفظي راجع الى اشتراط الافراد المعنى مثلا في المترادف وعدمه فمن اشترط
الافراد فالترادف عنده منهما منتف ومن اطلق فهو ثابت وقال المصنف وهو ممنوع وذلك لان النافي
بعد الاتفاق على الترادف الاتحاد من كل وجه اختلفوا في تحققه بينهما فذهب المصنف الى طرف الاثبات
زعما منهم انه لا تغاير بينهما بوجه سوى الخفاء والتفاوت وذهب المحققون الى النفي لما ثبت الى التغاير بينهما

للصورة

ثابت بوصف الاجمال والتفصيل ولا شبهة في ان الصورة الواحدة مغايرة للصورة التفصيلية الحاصلة
للمتعدد وهكذا في الحاشية اعلم ان عبارة التحرير هكذا وليس منه الحد والمحدود ثم قال بعد الاسطر الا ان
اللهم الا ان يلتزم الاصطلاح على اشتراط الافراد فيهما لفظه وهذا يحتمل وجهين الاول ان يكون
المقصود منه توجيه كلام الفريقين وادراجه في كلمة اللهم اشارة الى ضعفه ولعل وجهه ان القول
بالنزاع اللفظي بعيد فيما بينهم او ما في الحاشية والثاني ان قوله فيهما لفظه اعتراض والمراد انه
ح يصير النزاع لفظيا وهو بعيد فلا اشكال في التحرير اصلا فمن الكتاب ما ذكر في التحرير وان يكن في ضبطه
ثم اعلم ان المحدود والاول يحتمل لدفع الاعلى وفي النزاع المعنوي تجهيل احدهما بانه لم يفهم التغاير الثابت
وفي النزاع اللفظي ليس فيه ذلك التجهيل لاحتمال ان لا يكون بين المتنازعين نزاع وانما قالوا قولا
بحسب ما ظهر لهم لا اتفاقهم في معنى [illegible] عن شيء ثم اعلم ان هذا التقسيم للمفرد فالمراد في المفرد والمتحد مع آخر
مثله في المعنى فلا ترادف اصلا ووقع في التحرير انه لا ترادف اصلا لافراد احدهما وتركب الآخر وسيجيء قوله في
الاستدلال اما الحد التام فلانه يستدعي تعدد الدال على الاجزاء واما الناقص فلانه مفهوم الجزء المساوي فلا
ترادف انتهى ولا شبهة انه لا يتصور الاتحاد بل يلزم ان احد مفرد والحسوسية التركيب فلا يتصور النزاع الا
باعتبار اشتراط الافراد وعدمه بالضرورة فمن قال بالترادف بينهما لم يشترط ان يكونا مفردين فعلى
هذا لا بد من القول بالنزاع اللفظي وخرج الحاصل انه لا ترادف البتة وانما يصح القول به على تغير الاصطلاح وهو لفظي
لا فائدة فيه وعلى هذا لا يرد على كلام اصلا فافهم وكن من ترده مسئلة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد
لا في التأكيد اللفظي نحو جاء زيد زيد والترادف لا بد له من تغاير اللفظ او تغاير المؤكد انما كان المعنوي
نحو جاء زيد نفسه ولا ترادف ايضا بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد التابع لا يدل على شيء ولو كان
المعنى مستقلا بالمفهومية فلا لزم كونه حرفا كما في التحرير وانما هو مثل مفرد الانسان في [illegible] متبوع [illegible]
فهو مهمل وقال المعنم بحكمه المتبين الظاهر ان التابع ليس بموضوع اصلا وانما [illegible]

عند الاقتران مع متبوعه كذا اوردت الالفاظ التي صحف فيها كالنوع كان اللفظ والمشوم ملكان المشوم

فهو مهمل ابدا فلا يرد لو وقف شيئا واعلم ان الاعتراض المذكور على التعريف وارد فان مجموع الدوهاس يستعمل

بانه لو اورد لا يدل على شئ وبانه لو كان دلالة مشروطا لكان حرفا والتساوي لظ وجه الاعتراض ان الا

لا يدل على شئ احوده الا لزم ان يكون الكل واضح حرفا وكذا الضمائر المتصلة بل حلولها على عدم استقلال المعنى

بالمفهومية وهو مستقل وقد يستدل لصاحبي التراد في بان المرادف لا يفيد زيادة قوة والتابع يفيد

والعنوي ممنوع اذ المرادف لا يكون اقل من التاكيد اللفظي ولو وجه بمقصود المستدل بان

المرادف لا يزيد قوة فيبطل الجامع وبذلك يزداد القوة بخلاف التابع [illegible] يرجع الى ما مر فلا

ايراد وقد وقع الالتباس مع ان المقصود واضح الفصل الخامس وهو ان المفرد

باعتبار وحدة المسمى وتعدده خاص وعام قال ابو الحسين البصري العام اللفظ المستغرق لما يصلح

له وزاد في المنهاج بوضع واحد ليخرج المشترك اذا استغرق باعتبار معنيين لما كان العام مفهوما

من قولنا باعتبار وحدة المسمى وتعدده خاص وعام لا على الوجه المفصل فصل الامر في تعريفهما والعام

وجودي معرفه كافي في تعريف الخاص وقال بعض شراح المنهاج ان اللفظ جنس بعيد فينبغي ان يقول

كلمة ثم الظاهر ان الظاهر ان التعريف للقسم الخاص من تقسيم المفرد والا كان يعارضه فلا نم ان ذكر [illegible]

الاجناس البعيدة ومطلق العموم لا يقتضي البعد ثم لا خفاء في ان المركب لا يوصف بهما فلا بد من اعتبار او تشعر

بالافراد والقاضي البيضاوي في كتابه المنهاج عرفه بذلك مع زيادة قيد وهو قوله بوضع واحد وفائدتها

انه لو لم يزد يرد عليه المشترك الذي اريد منه جميع افراد معناه الواحد فانه عام ويلزم من التعريف ان لا يكون عاما

لانه غير مستغرق جميع ما يصلح له اللفظ فانه مما يصلح افراد المعنى الاخر فلم يستغرقه فاذا قيل بوضع واحد دخل

فان كلما يصلح بالنظر الى وضع واحد مستغرق وقيل في بعض شروحه وتبعه الفاضل مرزاجان في تعليقاته على

شرح المختصر والملا عمل المشترك اذا اريد جميع معانيه وحاصله ان المشترك المراد منه جميع معانيه كما يراه الشافعي

واجماعاً ومنهم البيضاوي الى ان ليس العام مع ان الاحد صادق على افراد عديدة بوضع واحد لم يدخل اقول
في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق وقسم مختلف الحقيقة وهو المشترك وحاصله
ان احتمال المشترك في معانيه مما يراه الشافعي وعنده هو عام فانه قال شارح المختصر في بحث عموم
المشترك ان العام قسمان قسم مختلف الحقيقة واراد به المشترك المستعمل في معانيه فاخرج
محل وانت تعلم انه من الجائز عند القاضي صاحب المنهاج ان لا يكون من العام واورد بعض
شراح المنهاج على هذا التعريف الاستغراق والعموم والجمع الالفاظ المترادفة ولا يجوز احد
المترادفين في تحديد الآخر والجواب ان المعرف هو العام المصطلح والاستغراق واخوه مراد فانه
بحسب المعنى اللغوي وما اورد الشارح الاصفهاني بانه ان كان المراد صلوحه بحسب الوضع لم يكن المعنى
يستغرق جميع ما يصلح له الحقيقة وهذا كما ترى فانه يستلزم ان لا يكون عام الا وهو مستعمل في معاني
معنيين فصاعدا والغالب هو مناف لما تحقق ان اللفظ الدال على الماهية من حيث هي مع جميع جزئياتها عام
وان كان المراد صلوحه جزئيات مطلقاً كما يدل عليه تحقيقه الآن فلا حاجة الى ذلك القيد والجواب عنه ان المراد
صلوحه لما يستعمل فيه صحيحاً فتدبر او لما عاملة المعلول سواء كان واحدا او غير واحد ثم اورد عليه خوا
التوقيف بنحو عشرة من الاعداد فانه مستغرق لجميع ما يصلح له وهو احادات [illegible] انه ليس بعام لكن من
والغالب ونحو [illegible] وامن [illegible] فانهما [illegible] ولا بالجمع ما يصلح له من الموالات والغالب هو [illegible] نحو
زيد فانه شامل لجميع اجزائه واجيب بان المراد صلوحه لكل الجزئيات وهو لا يصلح للاحاد وما يستغرق العشرات
وحاصله انه ان اورد بنحو عشرة باعتبار شموله الاحاد التي هي اجزاؤه فلا نم انه صلوحه لكل الجزئيات وهو
المراد وان اورد باعتبار شموله للافراد كالعشرات فان اورد المنكر فلا نم استغراقه وان اورد
المعرف المستغرق فنلتزم انه عام ولكن نلتزم ان يخرج المجموع فان الشمول فيهما شمول الاجزاء وفاتحا
عنه بقوله وعموم الرجال باعتبار ان اللام يبطل معنى الجمعية كما هو الحق يوهم انه اختلف في ان الجمع المعرف باللام مستغرق

بلام الاستغراق اى هو باق على جمعيته اولا فكثيرون من ارباب اهل العربية سيما الثانى وهو الحق
فقوله لا اتزوج النساء ولا اتزوج امراة متشابهتين فى شموله شمول الكل للجزئيات فلا يرد على
المذهب الحق وان اورد على المذهب المرجوح فيدفعه قوله وقيل باعتبار بناء على الجماعات كما اراه السكاكى
فالجمع على حقيقته والجماعات جزئيات له ولا يخفى ان الجواب بادنى الاشكال فان النقض بلفظ القوم
والجمع باق على حاله فان دخل الجمع والكفار كلها لكن كعموم الجمع المستغرق باعتبار شمول الكل للجزئيات ويدفع
بان الشمول ههنا ايضا شمول جزئيات لكن الحكم على الجمع بخلاف الاعداد فقد يراد المراد
جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ كالرجل او جزئيات ما اشتمل على مفهوم ذلك اللفظ حقيقة
كالرجال او حكما كالنساء فانه يدل على استغراق مفهوم ما اشتمل على مفهوم جزئياته وهو معنى
الرجل والمراة فان النساء جمع امراة لا يتحقق الجمع المستغرق الكفار باطل الجمعية فلا حاجة
الى هذا التعميم الذى لا يفهم من العبارة وان لم يكن باطلها فعمومه باعتبار الافراد وهى الجماعات
فلا حاجة ايضا الى هذا التعميم لانهم يقولون عمومه باعتبار الاحاد فلو كان ثانيا على معناه يحتاج الى
التعميم لينطبق على المذاهب فهذا الجواب تنزل الى القول لنشكل العموم اسم الجمع كالقوم
فانه ليس له مفرد ولو تقديرا فانهم يقولون بعمومه مع انه لا يصدق على الاحد فانه غير مستغرق
لجزئيات مفهومه فان عمومه باعتبار استغراق الاحاد وهى ليست جزئيات له وغير مستغرق
ايضا لجزئيات مفهوم تضمن معناه فانه لا مفرد له لا حقيقة ولا حكما وقال المعتصم بحبل المتين لا يتحقق
ينتقض بالكل فانه يدل على استغراق مفهوم المضاف اليه للافراد فلم يصدق عليه انه يدل على استغراق
مفهومه للافراد ولا على استغراق مفهوم ما اشتمل على مفهومه وكذلك لا يصدق على لفظ الجميع لان العام
المضاف اليه وكل اداته ودفع ان المراد مطلق الكلى او جزئياته او مطلق الكل لا اجزائه باعتبار شمول الجميع
مع ملاحظة التعدد الغير المحصور وح لا نقض بشئ كما فى التحرير ان العام لفظ دل على استغراق افراد

مفهوم او اجزاء مفهوم غير محصورة فان لم تقل بعموم لفظ القوم باعتبار اجزائه ليس هذا الا وجدانا نه
الا انهم يقولون بذلك العموم والعذر تقدم قال فخر الاسلام هو ما انتظم جمعا من المسميات
لفظا كالرجال او معنى كالقوم والجمع المنكر عنده من الاسم العام فعنده لم يشترط الاستغراق
وبه يتكرر زيد والجواب انه لا يدل على الجمعية في العدد ويدفع بان المراد بالجمع الغير المحصور عدد معين الفساد وا
النزاع لفظي والنظر مع الجمهور فان الجمع المنكر لا يجري بل احكام العموم بل احكام الخصوص ولا فائدة في
ادراجه في العموم فتدبر وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي العام اللفظ الواحد احترز به عن زيد
وعمرو وبكر وغير ذلك لا على النهاية الدال من جهة واحدة احترز به عن المشترك اذا استعمل في معانيه
فانه ليس بعام وفيه شيء من الخفاء فان مذهبه ان المشترك لا يستعمل في معانيه بوضع اللغة
فلا حاجة الى الاحتراز عنه فالاوجه انه احتراز عن المنكر فانه دال على متعدد لا من جهة واحدة فانه على
سبيل البدلية دال على جهات اي اطلاقات وعلى هذا ينبغي ان يخرج المشترك ايضا فانه دال
على متعدد باطلاقات على شيئين فصاعدا اورد اولا المعدوم اي اورد اولا النقض بلفظ المعدوم
المتحلي بلام الاستغراق فانه عام وليس يصدق على الحد فانه لا يدل على شيئين فصاعدا فان مدلوله
ليس بشيء فان الشيء هو الموجود والجواب انه اي مدلوله شيء لغة فان لم يكن شيئا كلاما يعني ان المراد بالشيء
ما يطلق على اللفظ لغة والمعدوم كذلك وان لم يصدق على الشيء المستعمل في علم الكلام واورد ثانيا
الموصول لصلة عامة وليس بلفظ واحد وحاصله ان الموصول مع الصلة عام فهو من افراد المحدود وليس يصدق
عليه الحد فان المأخوذ فيه اللفظ الواحد والموصول مع الصلة مركب والجواب ان العام هو الموصول وحاصله
انه ان اراد المستدل ان الموصول مع الصلة من افراد المحدود اي مجموعهما فلا نسلم بل العام هو الموصول كالمعرف
باللام فان العام هو المدخول للام وهو مفرد والصلة مبينة للعموم كما ان اللام مبينة للعموم والعام انما هو
المدخول وان اراد ان العام الموصول فلا نم ان الحد لا يصدق عليه وقد كتبنا في شرح المختصر بان المراد بوحدة اللفظ

بوحدة اللفظ ان لا تتعدد بتعدد المعاني وحاصله انه ان سلّم ان الموصول مع الصلة عام فلا نسلم انه يدل على حسن
بل المعنى المراد ههنا فان المعنى به ما لا يتعدد بتعدد المعنى والموصول ههنا كذلك فانه اذا قيل الذي يأتونك
على ان قد تعدد معناه فانه اندرج فيه زيد وعمرو وبكر وغير ذلك مع ان اللفظ لم يتعدد فان قلت ظاهر
ان الموصول يدل على معنى في الصلة كذلك فيتعدد اللفظ بتعدده قلنا الجواب عنه ان الحيثية معتبرة في التعاريف
ففي الموصول مع الصلة تعددان تعدد الافراد وتعدد شيء كمجموع الموصول والصلة والعموم انما هو باعتبار التعدد
الاول وبذلك التعدد لا يتعدد اللفظ وليس له عموم باعتبار التعدد الثاني والاوضح ان يحرر الجواب بان
بان المراد كذا ونقض العيني من ان العام هو المجموع او الموصول فقط فانه لا ضرورة في ان يقتصر
الجواب على تسليم ان العام هو المجموع كما فعله الشيخ في شرح المختصر لقائل ان يقول ان اريد بالدلالة الواقعة في قوله اللفظ
الواحد الدال الدلالة المطابقية فامثال هذا لا تدل على شيئين فان الموصول لا يدل على معنى متعدد فانه
لفظ مفرد والمفرد لا يدل على المتعدد كما تقدم فيما قيل وايضا ان المفردة شاهدة بان الكلمات
لا تدل الا على معنى واحد وان اريد بها الاعم او التضمنية دخل الالفاظ التي لها مدلولات تضمنية مثل الانسان
والعشرة فانهما يدلان على الحيوان والناطق والاحاد التي يتالف منها العدد والظاهر ان هذا الاشكال
على اصل التعريف فانه لا تعلق له بجواب شرح المختصر خصوصا والجواب ان المراد المطابقة ولا نسلم ان
الموصولات وامثالها لا تدل على المتعدد فان المراد بالدلالة على الدلالة الاجمالية بحيث يصير الحكم المتعلق
عليه متعلقا بكل من المتعدد والموصول كذلك ولم يرد انه يدل على المتعدد من حيث انه متعدد حتى ينافي الافراد
او المراد ان المراد بالشيئين الفردان من مفهوم ذلك اللفظ ومعنى قوله فصاعدا ان لا ينتهي الى حد
فيخرج المدلولات التضمنية فانها واقفة عند حد كذا في الحاشية ويرد على القوم وقد عرفت فيما
قبل [illegible] في حواشي الفاضل ميرزا جان المعلقة على شرح المختصر بان الموصولات موضوعة
لمعان جزئية بوضع عام فاذا اريد بها الجمع دل على الجمع مطابقة وحاصله اريد الشق الاول فهو الدلالة المطابقية

وقيل

وهو مثل [illegible] منه الجمع فقد دل عليه مطابقة لان الجزئيات من مدلولاته مطابقة لانه موضوع لكل منها
لها وبما حررنا الاعتراض لا وجه لهذا الجواب فان شان المطابقة يخرج سائر العلامات ولا يصح ان يلزم ان
كلها موضوع بوضع عام لمعان جزئية وكانه زعم ان مراد المعترض ان الموصول موضوع للمفهوم الكلي مستعمل
في الجزئيات كما هو مذهب المعترض فلا دلالة مطابقة فاجاب بانه موضوع بوضع عام للجزئيات في
مذهب لطيفة علمائنا قدس سرهم في هذا الموضع وقع [illegible] جواب اخر فان المراد بالدلالة اعم من ان يكون مجازية او حقيقية
ويكون المدلول تمام المعنى وعلى هذا التقرير يتعلق الاعتراض بجواب [illegible] في المختصر وهو الاظهر افعل المطابقة
في كل منها لا يستلزم المطابقة في كل معا فقد يرد عليه ما مر انه قد ثبت ان الموصول موضوع للجزئيات فيكون الدلالة
على كل منها بلا مطابقة وههنا اريد الجميع معا ولا يلزم منه ان يكون مطابقة كما ظن المجيب وفيه نظر فان الموصول
لما كان موضوعا للكل لا يخلو من ان البدلية ماخوذة فيه اولا وعلى الثاني فالاستعمال في كل معانيه من قبيل
استعمال المشترك في معانيه لكن ههنا الاستعمال باعتبار جامع وهو مفهوم الصلة وارادة كما لا يخفى وعلى
الاشتباه ان المشترك ان استعمل فيهما فهو حقيقة فيهما وهذا الاستعمال فيما نحن فيه صحيح فهو حقيقة
فيكون مطابقة وعلى الاول لا يصح الاستعمال حقيقة فيكون مجازا [illegible] مثل سائر العلامات المجازية والجواب
انه اذا كان موضوعا للكل على سبيل البدل لا يصح الا لكل على حدة بحيث يكون الاستعمال في كل على حدة كما في المشترك
وههنا قد استعمل استعمالا اخر فلا يلزم من وضعه له ان يكون هذا الاستعمال حقيقيا مطابقيا وكلامه
مبني على ان الوضع لكل بنفسه بلا مطابقة دلالة على الجميع معا ولا علاقة بين الوضع العام والمطابقة
في الجميع علاقة الا فقط فالحق ان للقائل ان يراد ان الموصول موضوع للجزئيات سواء كانت منفردات
او مجتمعات اجتماع المجموع بما هو مجموع او اجتماع الافراد بالجمع اذ اذا استعمل في الكل كان الدلالة مطابقة
البتة فلا يرد علينا ما اورده المجيب وحاصله انه موضوع للكل من حيث انه حصة من مفهوم الصلة
وهو قد يعتبر من حيث الاستغراق كما في المعرف باللام والالف فانه موضوع للكل من حيث انه اشير به الى العلة

معنى بالصلاة وهو اعم من ان يكون حقيقة معينة او مشتركا ثم لا يخفى ان اختيار المطابقة يخرج المجاز العام الا ان
يقال انه بحسب اصل المعنى وان كان مجازا لكنه يدل على العموم مطابقة هكذا في الحاشية وبهذا اندفع ما اورد من
الاشكال فان الكلمة الموضوعة للخاص اذا استعمل في العموم ينبغي ان لا يكون علما للمنكر في الانعام
مثلا نحو تمرة خير من جرادة فتامل ثم ان شارح الشرح المعترض التزم ان اللفظ الدال على معنى مجازي
دلالة مطابقة في غير الموضع فلا بد من ان يراد بالدلالة على تمام المعنى سواء كان مجازيا او حقيقيا و
يسميها بالمطابقة وقد عرفته واورد هنا ان المثنى فانه يصدق على الحد فانه يدل على شيئين
فصاعدا فان معناه الدال على شيئين او اشياء وليس افراد المحدود والجواب انه لا يدل على معنى فصاعدا
اذ لا يصلح لما فوق الاثنين وحاصله ان المعنى الدال على شيئين مع الزائد فان الفاء للعطف
بجامع فالمعنى الدال على الواحد وعلى الصاعد والمثنى لا يصلح الدلالة على الصاعد فان صلح فيلزم العموم فيه وكذا
الجواب في شرح المختصر والجواب بان المثنى يتناوله كل اثنين يتناول احتمال بلا تناول دلالة الا قرينة فلا
يكون هو الدال بل مجموعهما وجه الضعف ظاهر فيه فان النقض باعتبار الاثنينية المأخوذة في المعنى ولو كان
باعتبار افراد الاثنين فالنقض به وبالواحد المنكر على السواء فان اورد كما زعم فجوابه قبل تقييد ذلك
اي كون معنى صاعدا اما ذكرت لو باع بدرهمين فما فوقه اذا قال اشتريته بدرهمين فصاعدا المحكي مثلا يعني
انه لو وكل رجل رجلا ببيع متاعه فقال بعه بدرهمين فصاعدا فباع بدرهمين ينبغي ان لا يكون ممتثلا
والقاعدة لغة والاشارة بقوله والمحكي خلافه بيان اللزوم ان المعنى بعه بدرهم مع الصاعد كما قلت
في التعريف وبيانه انه لا يمكن العطف على درهمين لانها لا تصعد ان بل الصاعد هو الثمن
فقيل انه حال محذوف العامل والمعنى فذهب الثمن صاعدا بخلافه فيما نحن فيه لان الدال
لا يقبل الزيادة باعتبار المدلول فصح ان يدل على اثنين صاعدا على ما فوقهما وحاصله ان معنى
فصاعدا ما ذكرنا كما عرف الا انه في مادة النقض غير ذلك وبيانه ان الفاء للعطف ولا يمكن العطف

في مادة النقض لانه يمكن العطف على درهمين لانه لو كان كذلك لكان الدرهمان صاعدين وهما لا يصعدان
مزدوجة فهو هنا محذوف العامل فالمعنى ثم بدرهمين فيذهب الثمن صاعدا الى الدرهمين فقد خرج الانتقاض
على الدرهمين والصعود ممكن فيه فالعطف فيه ممكن لان الدال من حيث انه دال يقبل الصعود باعتبار
المدلول فيصح ان يتحد على اثنين فعلى ما قررنا هذا التفصيل ظاهر العبارة وفيه نظر ظاهر فان العطف
لا يمكن في الموضعين اما في مادة النقض فلا ضافة فان تركيبه على تسليم المحدود واما فيما نحن فيه
فلان المعطوف عليه اما الكان قوله شيئين فغير صحيح اما اولا فلما ذكره في مادة النقض فان شيئين
لا يصعدان وان قيل بالصعود باعتبار الانضمام فنقول ففي مادة النقض كذلك فان الدرهمين يصعدان
ايضا بالضم الزائد عليهما واما ثانيا فلان شيئين مجرور وصاعدا منصوب وان كان المعطوف على الدال
فكذلك مع انه لا يحصل المعنى فالحق انه لم يرد بالعطف المصطلح بل الذي اراده هو التعلق والمعنى
ان صاعدا لا يتعلق بالدرهمين لانه لو كان متعلقا به لكان هو الصاعد وليس كذلك فيتعلق بالمحذوف بدلالة السياق
السابق وهو الثمن فاوجب التقدير بخلاف ما نحن فيه فان تعلقه بشيئين ممكن وصعودهما باعتبار
المدلول وايضا يمكن ان يتعلق بالدال فالمعنى الدال صاعد والدال بما هو هو لا يصعد باعتبار المدلول
وعلى هذا اندفع ايضا ما يتراءى وروده من ان كون المعطوف عليه الدرهمين لا يدل على صعودهما
بل يدل على ان يكون البيع صاعدا الا ان يكون الدرهمان صاعدين قلت بعد الاغماض عن دلالة
العبارة على هذا المعنى انه يرد عليك اما اولا فلان تعلقه بشيئين غير معقول فانهما لا يصعدان الا
بالضم ومتعلقه وهو الدال ثم كذا يمكن في مادة النقض ايضا واما ثانيا فلان تقدير العامل في
الموضعين ففي مادة النقض يرجع الى انه بدرهمين فيذهب البيع صاعدا الى الدرهمين باعتبار الثمن
او فيذهب الثمن صاعدا او فيه والحال انه صاعد باعتبار انضمام الثمن او والحال ان الثمن صاعدا
ووالحال ان المبيع صاعد باعتبار الثمن او والحال ان الدرهمين صاعدا كل منهما باعتبار الضم والكل

والكل لا يدل على التخيير البتة بل مقتضاه الجمع وكذلك ما نحن فيه فان تقديره اللفظ الدال على شيئين
فالدال على واحد او فيه دفع الدال على واحد او على ازيد فليس الاحتمالات الاخر فصورة النقض
وما نحن فيه على السواء في الفرق فان قلت لان تلك العبارة المنقوض بها دال في الوضع على التخيير
لانه لو كان المقصود الجمع لكان الاليق ان يقول بوجه لم يزد منهما واذ لم يقل ذلك مع وضوحه
علم ان المراد ان المعنى طلب اختيار الشيء من الواحد الى ما فوق الدرهمين بخلاف ما نحن فيه فانه
لا معنى للتخيير قلت الان صحيح انه قد ظهر ان متعارف فيه على اعلى البتة فالمعنى هو هكذا
فان لم يثبت فهو بالقصد عليه وهكذا فيما نحن فيه فالمعنى الدال على الشيئين فان لم يكن فعلى
الازيد فيهما سيان ويدل عليه ما في شرح الشرح من ان المعنى فيه دفع ما على اي قد يكون كذلك
فان قلت لا نم العرف قلت ليس المقصود المهم ذلك بل ان مادة النقض وما نحن فيه سيان
وغاية ما يمكن ان ثبت ان عرف ذلك اللفظ وان كان ذلك لكن صرفناه في التوفيق عنه
وحملنا معنى ظاهر اللفظ فخرج المعنى العام الدال على شيئين فالدال على احدهما ومعنى التعقيب
الرتبي فان الدلالة يتدرج من الواحد الى الاثنين ومنهما الى الازيد والفاء زائدة او بمعنى الواو
وانما ذلك للاحتمال في التصحيح بخلاف مادة النقض فانه لا ضرورة فيها الا العرف مع المتعارف
ولا يخفى ما فيه والحق ان المعنى اللغوي لقولنا جاء اثنان من الرجال فصاعدا ان المجيء مقيد بالاثنين
فصاعدا ما فوقهما بحذف العامل فالمعنى جاء اثنان وثلث على الغير المحصور فالمعنى ما بعدهما فهو ما زيد الى ا
ما هو هذين البعيدين ثم انهما لا يمكنان اجتماعا فلا بد من البدلية وهو يقتضي التخيير هذا هو الظاهر
فلا اشكال اصلا وعلى ما في شرح الشرح فالمعنى ان يكون الدال على اثنين البتة وقد يكون على ما فوقها
فالمعنى خارج لانه لا يدل على ما فوق الف فاذا الاصلح ثم قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان المعلقة
على شرح المختصر لا حاجة الى قوله اثنين هكذا في الكتاب والاولى شيئين والنسخة التي وصل الينا قد حك لفظ

شيئين في هذا المقام ويعود باشيئين او مامين عام الا ويدل على ما فوق الاثنين فلو قيل اللفظ الدال على ما فوق الاثنين
ينطبق على جميع افراد المحدود ولا يخرج عنه شيء فالسؤال المبني على ما ذكرت ان العام الدال على الشيئين
وما فوقهما اي على الجمع وكل منهم على ما فوقهما مبني عليهما فلا حاجة اليه البتة والجواب عنه ان الاولى في ذلك
لان يودي تمام العبارة فذلك فيعود له على شيئين فصاعدا وقوله على ما فوقهما واحد في المودي
يمكن في الاول الاقتصار على البعض فلا يستلزم تركه غاية الامر ان العبارة الاولى طويلة والثانية
قصيرة والاولى التعميم وهذا ليس مما نحن فيه فان ذلك الخلاف من قصد الايجاز ومثله في عبارة الامام حجة
الاسلام لم يراع اقول الجمع المنكر عنده اي عند الامام حجة الاسلام عام كما يستفرض فيما بعد ان شاء الله
تعالى ويقول اقل الجمع اثنين هكذا في الكتاب والصحيح اثنان فيظهر الفائدة ودال العبد المفتقر بحل [illegible] للشيئين
انه لا يرجع عن دعوه فان الجمع المنكر عند اطلاقه على اثنين ان كان مجازا فلا يصدق حد العام على الشيئين
والا فلا يظهر الفائدة ويندفع بالعناية في تحصيلات معنى فصاعدا على خلاف ما نحن فيه فانه فرق [illegible] ما دل على شيئين
مع الفاعد ولو احيانا وان ثبت فقل على شيئين البتة فرقة منهما اولم يفرق وحينئذ يجوز التعريف
وفيه انه يخرج العام المنحصر في فرد الا ان يعتبر الافراد الذهنية فافهم وان اورد دراعيا باطلا المعهود
والمنكر فانهما يدلان على الشيئين وما فوق فينبغي ان يكونا عامين وليس كذلك واجيب بالتزامه
ربيع لانه قدم انهما عامان عنده فلا مضايقة في الدخول في الحد بل يجب واجيب ايضا بان المراد
الدلالة معا بالاستغراق وحاصله لا نسلم انهما ليسا داخلين في المحدود فلم لا يجوز انهما داخلان
في الحد فان المراد ان العام الدال على الشيئين وعلى ما فوقهما على الاستغراق والمنكر وان
كان دالا على الاثنين فصاعدا لكن لا على الاستغراق وكذا المعهود وهذا انما يتم لو اعتبر ان يكون
الشيئان وما فوقهما من افراد مفهوم مشترك في المعنى انه يدل عليهما على الاستغراق والا فالمعهود
مستغرق ودال عليهما فلا يشكل بالمجموع اللفظي مثل [illegible] البلد وجميع الاشكال فانه ليس الدلالة فيهما معا بالمعنى الذي

٣٦٠

بالجمع الذي عرف بالاضافة للفرق البين بين الافراد فلم يصدق على الاطلاق كما في الجمع المضاف فانه اذا جمع

مضافا لكل شيء تخصيص للعدد المعتبرة افراده على الاستغراق فيجاد بين الافراد كما في [illegible] على التخصيص

كما في الجمع المعهود فانه اعتبر فيه حصة من الافراد عهدت في ضمنه بالفعل فيدل على الاستغراق دون

الشمول فلهذا التحرير ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا فاحفظه واعلم انه في المختصر ان العام ما

دل على مسميات باعتبار العهد [illegible] انه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خرج عنه

بالمعهود ونحوه الجمع المضاف فاحسب بانه المشترك مثل عالم البلد مطلق فقيل في التحرير ان لا فرق

لان عالم البلد ايضا معهود لكون الافراد عهد اعتبر خصوصيته لا يدل على اللفظ [illegible] ان الاضافة

للعهد البتة فعلى هذا مطلقا ان الجمع المعهود كالجمع المضاف ان اريد الاستغراق من عهد خاص فلا دلالة للفظ

عليه فلا يرد ما ذكره المصنف [illegible] او الوافي للتضعيف [illegible] ان الافراد المستغرقة [illegible] شبهة في ان معنى

الجمع اذا اخذ معهودا بالاضافة ثم اعتبر استغراقه فقد صدق عليه انه دل على المسميات المستغرقة

على الاطلاق بخلاف الجمع المعهود فانه انما اعتبر خصوصها بالعهد وهنا مراد من تصدى لفوائد القيود ولا

يرد عليه شيء فاندفع ما في التحرير وهو الذي اراده المصنف واعلم ان الفاضل [illegible] والفاضل [illegible] فيما ذكرنا

والشيخ حجة الاسلام [illegible] لا يدخل التخصيص في العام كما نص عليه في شرح المختصر

لتصحيح هذه الزيادة التي هي البحث في التعريفات في غير موضع والله اعلم مسئلة العموم حقيقة

في اللفظ لانه يتصف به اللفظ حقيقة اتفاقا وهل يتصف به المعنى فقيل لا فقط هو المختار وعليه

انه اذا قيل هذا المعنى عام فهو على حقيقته او على المجاز انه على حقيقته وقيل يتصف به المعنى مجازا وعليه

الاكثر وقيل لا يتصف به لا حقيقة ولا مجازا لنا ان العموم لمطلق الشمول وهو متحقق في المعنى

كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلام في الحيوانات فان قيل شمول امر واحد [illegible]

ليس المطر والصوت بل الافراد متعددة وحاصل السؤال ان العموم لغة شمول امر واحد للمتعدد

فقد دل على الاستغراق

يدل على مسميات باعتبار

ولا شبهة ان الشامل فيه للبلاد انما هو افراد المطر فبعضها في بلد وبعضها في اخر فلم يصدق العموم في حقيقته
اقول بل الطبيعة يعم فيضمن الافراد يعني ان العموم انما هو صفة المعنى المطر وهو موجود في ضمن الافراد فقد وجد
فيه شمول امر واحد وقيل في شرح المختصر لم يعتبر في العموم لغة شمول امر واحد ثم قيل فيه ولئن سلمنا
فالعموم بذلك المعنى ثابت في الصوت يسمعه طائفة وهو امر واحد نعم وكذلك المعاني الكلية يتصور عمومها
الاحاد التي تحتها وحاصله يعود الى ما في الكتاب ثم افاد شارح المختصر ان الاطلاق اللغوي كامل
انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية
والاصوليون ينكرون وجود المحل المتعلق بتعدد وهو شايع وكذلك الشرح لما في الحاشية الحلول
ودليل عدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة ويرد عليه انه لا فرق بين
الخارجي والذهني فان العرض الذهني ايضا لا يحل المحال المتعددة اقول وايضا يجوز ان يكون جوهرا
كالمطر فتامل وحاصله انه خرج من محل النزاع الجواهر فانه لا يتصور فيها الحلول مع ان النزاع فيه
ايضا كما صرح شارح المختصر لف وقال المعتصم بحبل المتين ان الاول غير وارد لان الحاصل ان
حلول امر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان الخارجية اي الاشخاص فان الشخص الواحد
لا يقوم بمحلين وانما يتأتى في الطبائع الكلية وهو المراد بالمعاني الذهنية فانه يمكن فيها ان يكون
بعض افرادها في محل وبعضها في اخر وهذا انما يتصور اذا كانت الطبائع موجودة في محال والا فلا
ينكرون وجودها فما الفلك الى الاشخاص العينية والذهنية كما نسبه في اشتراع حلولها في محال
متعددة تخصيصه بالاعيان الخارجية في غير موضعه قلت لعل وجه التخصيص ان الوجود الذهني مما ينكره
اهل الكلام الذين هم مصداق الاصوليين فعندهم لا اشخاص الا الاشخاص الخارجية قلت فما معنى قوله
في المعاني الذهنية قلت معناه المعاني المعقولة في الذهن والله اعلم وكذا لا يرد على شارح الشرح وان كان
يرد على اصل التوجيه فان كلام شارح الشرح كذا لا يتصور في المعاني الخارجية لان العرض الواحد لا يحل المحال

لا يحمل المحال المتعددة وهذا انما يستقيم لو اريد بالتعلق الحلول في المحل ومرادهم اعم من ذلك كالصوت
السامعين واللفظ للمعنى وهذا ظاهر فانه يقتضي هذا التوجيه وحمل بعضهم وهو الفاضل [illegible]
في حواشيه المعلقة على شرح المختصر على اطلاق والصدق فنقول الحاصل ان التنازع في انه هو كما امر واحد على
امور متعددة وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية فان الموجود امر واحد خارجي على امور لا يجوز فان الجزئي
الحقيقي لا يحمل على الجزئيات المتعددة كما قال به شارح في شرح الاشارات وفيه ما لا يخفى بل المراد
التعدد وجودا بخلاف معقول ذهني فان منها الامور الكلية فهو صالح لان يحمل على امور متعددة اقول
يرد عليه ان الصدق لا يقتضي الوجود بل يكفي المفهومية كما في المعدولات والاصوليون لا ينكرون
ذلك وحاصله ان الحمل قد يكون لوجود المحمول في الموضوع وقد لا يكون كذلك كما في المحمولات الاعتبارية
كالامكان والواحد والمعدولات فانها عدميات فنقول الحاصل ان الحمل انما يتصور في
المعقول الذهني والاصوليون ينكرون حمل المعقول الذهني وكيف فانه كيف ينكر ان الانسان
واحد والفرس لا ... وهم عقلا ثم اقول الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى ان لا شمول المعدوم
الاعيان او وجودا في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية وانما يتصور في المعقولات الذهنية
اذ منها الكليات الطبيعية التي قيل بوجودها في الخارج وجمهور الاصوليين ينكرون وجود الطبائع في
الخارج على ما علم في مباحث الامر هذا هذا غاية توجيه كلام شارح المختصر ولنا الا ان ادخال كثير في
هذا المقام فان المسئلة قائلة بان العموم من عوارض الالفاظ البتة وانما الخلاف في عروضها للمعاني
وهذا دليل على ان التنازع في انه امر واحد في انه صفات الالفاظ فقط او للمعنى ايضا غير معقول فان العموم
الذي هو من صفات الالفاظ انما هو طي الدال على الاستغراق كما سبق وهذا مما لا يمكن ان يتنازع في انه
من صفات المعنى فانه ظاهر ظهور البداهة ليس الا من صفات اللفظ البتة فلعل من قال انه لا يتصف
المعنى اراد هذا المعنى والعموم الذي هو من صفات المعنى انما هو التعلق بالمتعدد بنحو التعلق سواء كان شيئا الكلي

بجريانه او تعلق الحال بمحال متعدده او غير ذلك ولا شبهة فى ان مراد من قال ان العموم من صفاتهما
وهو القائل الاخير فهذا النحو عموم الصوت المعين للسامعين والقول المعين فانهما متعلقان
بالسامعين والمبصرين كتعلق المسموعية والمبصرية وهذا مما لا شبهة فى انه من صفاتهما ولعل من
قال ان المعنى لا يتصف به حقيقة ولا مجازا اراد ان العموم بالمعنى الاول لا يتصف به المعنى فى نفس
الامر لا بطريق ان يكون الاطلاق حقيقيا بان يكون العموم موجودا فيه فى نفس الامر ويكون الاطلاق
حقيقيا ولا بطريق المجاز بان يكون المعنى متصفا به فى الواقع ويكون الاطلاق مجازيا كما فى اطلاق
الاسد على الرجل فان معناه وهو الشجاع موجود فيه واطلاق الاسد فيه مجازى او اراد انه لا يجوز
العموم من هذا المعنى فى هذا العلم بالاستقراء وكل من الاقوال صحيح والنزاع لفظى وتعيين احد المذاهب
بالمقصد غير واقع فى موقعه فان اراد شارح المختصر ان النزاع الواقع بين الفرق انما هو فى وجود الطبائع
فى الخارج وهو الظاهر اللائق بالمقام وقد اشير اليه فى شرح الشرح حيث ان النزاع المترجم با
لترجمة المذكورة هو هذا النزاع فلا شبهة فى فساده فان من اتكانه عموم الصوت للسامعين واللفظ
للمعانى والاعتبارات فى افراده المواطاتية والاشتقاقية وهو ليس من قبيل وجود المعنى الواحد
فى المتعدد وان اراد ان النزاع فى الاطلاق اللغوى اكثر اهل اللسان فيه باستقرار كلماتهم
فى المحاورات وانما المهم اللائق بالتنازع التنازع فى العموم بمعنى وجود الطبيعة الكلية فى الخارج فى
الامور المتعددة فهذا نزاع اخر ليس داخل فيما تنوزع فيه ثم انه ان اراد انه امر لغوى لا ينبغى ان يتنازع
فيه فغير مسلم ثم ان كلام الشارح ظاهر فى ان كلام شارح المختصر ادق وظاهر انه ان قوله تحرير لمحل
النزاع يقتضى ان مثل شمول الصوت ونحوه ليس من قبيل وجود الطبائع فى المتعدد فافهم
للعموم صيغ وهى من وما وكل ونحو لم يوجد ان الاستغراق معنى له وضع صيغ وقيل تلك الصيغ حقيقة
فى الخصوص مجاز فى العموم وقال الاخرى تارة بالاشتراك بين العموم والخصوص ويتوقف ان الصيغ المستعملة

المستعملة في العموم مشتركة بينه وبين الخصوص وتارة بالوقف وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني فسر تارة
بانه لا يدرى انه وضع حقيقة او مجاز وهو الاظهر وقيل في شرح المختصر او معنى انها وضعت له ولا يدرى انها
حقيقة فيه في العموم او الخصوص او مشتركة بينهما او لا مع ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز فالمجاز
اولى فيرجع الحاصل الى الوقف في الحقيقة والمجازية فتأمل فيه وقيل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي
قيل الاظهر ان النزاع في الالفاظ المركبة مثل كل رجل وجميع الرجال وانما النزاع في الصيغ المخصوصة وهي اسماء
الشرط والاستفهام وقيل من الوكيل لكي على البيان احتمالا لا مجازا اعتراض وحاصله ان من كلمات
الاستفهام وهي ليست للعموم فانها تدل على التعدد بدلا احتمالا فان السؤال لا يكون الا واحدا فهو يحتمل
ان يكون زيدا ويحتمل ان يكون غيره ولا يدل على معاجزتها ولا بد للعموم من ان يدل عليه جزما والا لزم ان
يكون رجل عاما ولكن ذلك واجيب بانه يدل دفعة لكن على سبيل الترديد لا بدلا على الاحتمال كالنكرة فيقيد
للمنفي وحاصله ان من دال على التعدد دفعة ولكن على طريقة الترديد في ان هؤلاء الموصوف منهم بالا او
زيد او عمرو ولذلك لو لم يكن الخبر الوكيل بل فما ربك فالاستفهام عن كل من فرض سواء كان زيدا او عمرا
والوحدة انما جاءت من قبل الخبر بخلاف النكرة فان معناها الى الافراد المنتشر فلا عموم فيه
او معناه الطبيعة حيث هي ولا عموم فيها ومنها اي من تلك صيغ العموم الغير المركبة الموصولات
والجمع المحلى باللام والجمع المضاف الى المعرفة واسم الجنس كذلك اي المعرف باللام حيث لا عهد فيفيد
للكل لانه لو كان واحد من المذكورات معهودا لا يكون عاما الا عند الامام حجة الاسلام وان كان
بعضها اقوى من بعض فان استغراق المحلى اقوى من استغراق الجمع المضاف ومنها النكرة
المنفية ولا رجل فيتخالف في العموم دونه رفعا فانه يحتمل العموم والخصوص لكن العموم اظهر
الخصوص احتمال جائز ولهذا قال صاحب الكشاف ان الفتح في قوله تعالى لا ريب فيه لنفي الريب بالمرة
البتة وقراءة الرفع مجوزة له وحاصله ان النكرة المنفية انما تسلب العموم لكونها مع دفعه وتحقيقه على وجه

التفصيل في كتب البلاغة كدلائل الاعجاز والحق بالنسبة الى ان عموم النكرة المنفية عقلي ولان كلمة لا دالة زائدة
بل انما هي لسلب جزئياته فانه الامر ان سلب الجنس لا يتصور الا بان السلب جميع افراده قال المعتصم
بحبل المتين ان سلب الجنس يتصور على انحاء الاول سلب الجنس المأخوذ من حيث هو هو بان
لا يعتبر فيه قيد وسلبه يتحقق بسلب بعض الافراد لسلب الجميع كما يتحقق الجنس بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد
وهذا المسمى بعموم السلب قطعا والثاني ان يلاحظ مع الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيدا بل يعتبر جزءا انما
لوحظ الجنس تحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد والثالث ان يلاحظ الجنس مع الانتشار
وسلبه على نحوين الاول سلبه من حيث النكارة وسلبه بالسلب جميع الافراد وسلبه الثاني كسلب الطبيعة
المنتشرة وسلبه يتحقق بسلب فرد ما وهذان الاعتباران واضحان في ليس بعض الانسان بحيوان فالحكم
بان عموم النكرة المنفية عقلي على الاطلاق ليس ولعل مقصودهم ان الطبيعة المأخوذة في النكرات المنفية
او المرفوعة منها على النحوين المعممين وكثيرا على ذلك التقدير فالعموم عقلي وفيه بعد ثم انه لا شك ان العموم المستفاد
منها سواء كانت الاستفادة على جميع التقادير او على بعضها بحسب على طريقة الوضع والاطلاق بل انما هو
قبيل سلب الابعاض في سلب الكل كما في لم تزد في المكان المخصوص فالسلب للجنس ثابت انما فيه اضافية
والمقصود ان عموم النكرة من الفاظ العام الموضوعة للعموم كالجمع المعرف باللام لجواز الاستثناء من هذه الصيغ
وهو معيار العموم اي الاستثناء معيار عموم المستثنى منه وحاصل الاستدلال من الشكل الاول
يعني ان هذه الصيغ يستثنى منها وكل ما هو يستثنى منه فهو عام اما الصغرى فلان من تتبع وجده كما قال
الله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات واما الكبرى فلان معنى الاستثناء
اخراج ما لولا الاستثناء لدخل السبب فلذلك حملوا ادامته الاجماع الوضعية فصورة يكون
المستثنى منه جميعا منكورا غير محصور لتحقق شرط الاستثناء فلا بد من الدخول وهو العموم وفيه
بحث اما اولا فلان غاية ما يدل عليه الدليل هو الدخول وهو لا يدل على العموم فانه قد يكون الاستثناء

الاستثناء من جملة معدودة وثانيها النقض بالعدد فان الاستثناء منه صحيح مع انه ليس بعام واجاب عنهما المصـ
بقوله القول لا نقض بالعدد كما اورد لان المراد استثناء ما لا يتوقف الى احد نوعي ان معنا متعدد واخر ... لم
المعهود لان الشمول على البدل ليس محصورا في نحو النفس كما في العدد والمعهود فخرج الحاصل ان المستثنى منه
شامل لعدة امور ليست محصورة في حدود وكل ما هذا شانه فهو عام فلا نقض ولا منع فافهم والاعتراض بجواز ان
يفهم العموم من تلك الصيغ بالقرينة لا بالوضع كالترتب على الوصف المناسب في نحو السارق الى اخر الاية وهو
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فان
الزاني والسارق انما وضعا للمخصوص لكن انما فهم العموم لان الحكم مترتب على الوصف وهما الجلد والقطع
والزنا والسرقة وذلك لانه قد تقرر في غير هذا الموضع ان الحكم المعلق على الوصف مشعر بعلية الوصف فالزنا
والسرقة علة للجلد والقطع سواء كان الزاني والسارق عاما في نفسه او خاصا ولذلك يفهم من قول الراوي
زنا ماعز فرجم ان رجمه للزنا واذا ثبت ان ايهام الغلبة فرد سائر فيفهم منه العموم لان العلة اينما وجدت
وجد حكمها فيتقابل ان تقول ان العموم لما جاز ان يكون مفهوما بالقرينة لم يثبت وضعها له ونحو الدعي
واكرم العلماء عطف على قوله السارق الاية وتوضيحه انه يفهم ان الاكرام مترتب على وصف العلم ترتب المعلول
على العلة وكلما وجدت وجد فيفهم العموم بهذا النهج والعلم بان الوضع تمهيد القاعدة الذي يتبع عطف
على المجرور في قوله كالترتب وحاصله انه يجوز ان يفهم العموم بالقرينة كالعلم بان الوضع من ترتب الحكم
على الخاص تمهيد لقاعدة كلية لان المراد من الشارع من خواصه ان تمهيد قواعد يهتدي بها الكل الى تعلقات
الاحكام على الجزئيات على الجهل بالهداية فبهذه القرينة انه قصد العموم كما اذا سئل الشارع عن ملك المدعو
سال عن البينة يعلم منه ان مقصوده ان البينة على المدعي وعلى هذا قس فقوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة عطف على ذلك المجرور او على العلم بان الوضع الى اخره ما ان تلك الصيغ في لسان الشارع للخصوص من
اصل الوضع وانما فهم العموم منه بالقرينة قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فانه اذا حكم

فيفهم منه ان

على الواحد تقطع والضم الذي في الحديث الشريف نفهم البتة ان الحكم عام في التسع فهذا الحديث يشهد عند الفقهاء

وقد صح ما يؤدي معناه عن ام سلمة انها اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة يبايعنه على الاسلام فقلت

يا رسول الله هل نبايعك فقال اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة او تنقيح

المناط عطف على ذلك المجرور اي يجوز ان يفهم العموم بتوسيط تنقيح المناط وهو اي تنقيح المناط الغاء الخصوصية

الى القياس بنفي الفارق يعني اذا صدر من الشارع حكم على الخصوص فيتأمل فيه ان ذلك الحكم على الاجل الخصوصية

او لا فيظهر بعده انه لا مدخل للخصوصية فان ما خرج الاعرابي في زمن ليس للاعرابي مدخل والا انه لا مدخل على الخصوصية نفيا للفارق

البتة فقد لغت الخصوصية فيرجع الى القياس وهو اي ان الوصف هو العلة التي رتب الحكم فانما

وجد وجد فلا دلالة للكلام الصحيح على العموم بالوضع وهو المدعى والضرورة عطف على ذلك المجرور يعني يجوز ان يكون

العموم مفهوما بالضرورة كما في النكرة المنفية فان انتفاء فرد ما انما هو بانتفاء الافراد كلها بالضرورة فعلم ان النكرة

موضوعة للخصوص وهو الفرد المنتشر لكن تعلق السلب به لا يمكن الا بان يتعلق بجميع الافراد فالعموم ليس من الوضع فهذا منه

فلم يفيد اصلا واعلم ان القوم استدلوا بان الصحابة رضوان الله تعالى فهموا منها ذلك ولانه اذا قيل العبيد

لا تضرب احدا يفهم منه العموم كل احد فيتوجه على الاعتراض بمثل ذلك التفصيل والجواب ما اورده المص رح بلا نحاة

كذلك وانما يكفي تجويز ان يكون منهم مجازا وانما الحقيقة الخصوص لكن عرف عند قرينة الاستثناء فان

القرائن السابقة ولا يحتاج الى ابداء تلك الاحتمالات فمرده ان انفهام العموم من نفس الكلام مع

الاستثناء ويجاب عن هذا الاعتراض بانه يفهم العموم من غير علم بالقرينة ومثله ظاهر في العموم وضعا

والاستنباط الحكم بالوضع لان مبناه على التبادر عند التتبع ومنه النص وحاصله ان يبادر المعنى

بحيث لا يحتاج في الفهم الى خارج علامة الحقيقة ومن العلامة نص على ان ذلك حقيقة او صرح بوضعه وهو العمدة

واذا العموم مفهوم بلا قرينة فهو معنى حقيقي وان لم يكف هذا القدر لم يمكن لنا اثبات حقيقة لفظ فان مراده

ذلك فقد اهمل واعلم ان الجواب صحيح في غير النكرة المنفية واما فيها فقد علمت فيما سبق ان العموم فيه عقلي

فيه عقلا لكن بالوضع وهو للمجاز فالاشتراك حتى عند المصنف وقوله ويجوز ان يكون بالقرينة يحتمل ان يكون معناه ان
عموم هذه الصيغ مفهوم بلا قرينة ويجوز ان يكون مفهوما بالقرينة يعني يكون القرينة متوقفا على المراد او يكون القرينة
دالة عند وجدان القرائن المخصصة فيكون الحقيقة محققا فيظهر بعدم القرينة ويحتمل ان يكون معناه ان مبنى
الحقيقة التبادر والمفروض انه غير كاف واحتمال القرينة بالبعض في الكل فلا يتعين الحقيقة وعلى هذا يكون من تتمة بيان
الاشتراك او على تقدير عدم ظهور العموم وضعا عند الفهم من غير قرينة والصاد ذائع وشائع بمعنى واحد خبر لكن الشيوع
وفيه اشارة الى ان الشيوع امر محقق لا ينبغي ان يرتاب فيه فضلا عن ارباب العلم بآيات الشيء فتدبر احتجاجهم
سلفا وخلفا بالعمومات من غير نكير يعني ان القدماء من الصحابة ومشايخهم والمتأخرين وهم من بعدهم كانوا يحتجون في احكام
الشريعة بالعمومات اي بالالفاظ الدالة عليه وهذا اي احتجاجهم اجماع على الدلالة والاصل في الدلالة الحقيقة فيكون
ثبوت صيغ العموم مؤيدا بالاجماع ويرد عليه مثل ما ورد على ما ذكره في قوله والاصل الحقيقة وبما هو
وذلك اي الاحتجاج كاحتجاج امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه على امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى
عنه في قتال مانعي الزكوة بقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقرره واحتج بقوله الا بحقها
يعني لما عزم الصديق رضي الله عنه قتال مانعي الزكوة الذين امتنعوا عن زكوة الاموال حين طلبهم بالاداء
فعمر رضي الله تعالى عنه احتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فاذا قالوا فقد عصموا مني دماءهم واموالهم فقال كيف تقاتلهم وقد قالوا لا اله الا الله ولم ينكر عليه
احد الصحابة والصديق احتج الصديق على قوله صلى الله عليه وسلم الا بحقها اي الا بحق كلمة لا اله الا الله
ومن حقها اداء الزكوة فلو كان الناس خاصا لما صح احتجاجه وكذلك كاحتجاج امير المؤمنين ابي بكر الصديق
رضي الله تعالى عنه بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش حين قال الانصار منا امير ومنكم
امير وكاحتجاجه رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وانا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
والمشهور ونحن بدل انا معاشر حين طلبت سيدة النساء قرة عين رسول الله صلى الله عليه وسلم حظها من الميراث

في الفلك وغيرهما فنزلت وقرروا واعتراض ابن الزبعرى ورده عليه السلام معروف وتفصيله روي عن ابن
عباس انه جاء عبد الله بن الزبعرى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد تزعم ان الله انزل عليك
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم وقال فقد عبدت الشمس والقمر
والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية
فهذا الحديث يدل كذا في التيسير فهو اذ فهموا من العرب العرباء فقد فهم عموم ما ورسول الله صلى الله عليه وسلم
والا فقد قرره واجاب بوجه آخر وضعف هذا الاصل لان ما عامة في غير العقلاء ولذلك قال صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان الكلمة ما لما لا يعقل فلا يدخل فيها المسيح والملائكة صلوات الله تعالى عليهم
وعلى نبينا والا فهو وان كان من العرب فقد كابر وتخطئ فلا نقدر على فهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
لم يرده فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ليس بمخصص وانما هو لزيادة التوضيح ولم يلتفت اليه المصنف لانه
لم يثبت مع ان ذكره في كتب الاصول وهذا التعبير لا يعرف ولا اصل له كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره وكقول امير
المؤمنين ابن عم النبي صلى الله عليه وآله وسلم علي احلتهما آية وحرمتهما آية اي عن ذلك من الموالد في الوقائع
اي حلت الاختين بملك اليمين آية وهي قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت
ايمانكم فانها عامة للاخت وغيرها وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين اي حرم عليكم ان تجمعوا
وظاهر عمومهما وهذا ظاهر في ان المراد الجمع في الحقوق سواء كانت بالنكاح او التسري ويحتمل ان
يكون المراد النكاح ويكون حرمة التسري مفهومة بالدلالة فيستشكل بان هذه الحرمة بطريق
الدلالة والحل بطريق العبارة فلا تعتدلان فلا تعارض وقد يجاب بان المحلل عامة مخصوص منها البعض
كالامة المجوسية وبه يتنزل الى الظنية او يقال انه لم يبق الحل على ان العبارة مقدمة على الدلالة
فان المفهوم بالدلالة قطعي لا يتطرق عليه شبهة وتحقيق الكلام المتعلق به ان شاء الله تعالى في موضع
يليق به ثم ان امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه وعن اولاده الكرام رجح المحرم احتياطا ولان المحلل في نظري

وعلاه اكرام ص

ولان المحلل فيه تطرق اليه التخصيص فيترك ان يخصص بعض منه بعض آخر والتصاقال صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال
والحرام الا وقد غلب الحرام وفي مقال المحقق كذا في التيسير وقد رجح امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه
المحلل وفي الكشف حرمتهما آية وحللتهما آية ومن المواد قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
كما احتج به سيدة النساء وقرره امير المؤمنين ابو بكر الصديق وخصصه بما رويناه واستدل على المختار بدليل
ويلزم بانه كثرت الحاجة الى التعبير عن الكلي العموم فيجب الوضع له كغيره ولولا لخلا المقاصد عن البيان كوجب
بوجهين بانه يستغنى بالمجاز والمشترك يعني انا لا نم ان كثرة الحاجة مقتضى للوضع وانما يكون مقتضيه
لو لم يكن طريق اليه سوى الوضع وهو ممنوع فان لنا طريقين آخرين الاول المجاز كما تقول به الخصم فان تلك الصيغ
لو كانت موضوعة للخصوص فاللفظ الموضوع للخاص قد يستعمل في العام فلا ضير لو استعملت هي في
العموم والثاني الاشتراك ودفع بما انه يجوز ان يكون الفاظ موضوعة للخصوص ثابت واذا قصد بالعموم جعلوا تلك الالفاظ
دعوانا به المقصود وهذه الطرق لا يخلو من مشقة وتطويل فالا وضع ان تقول انها يجوز ان يكون مشتركة
بين العموم والخصوص فالحاجة مندفعة به ايضا فلا ضرورة في الوضع على الانفراد وهو المدعى ورد بانه اثبات اللغة
بالراي وقد نهينا عنه اقول موافقا لشرح البديع غير انه لم يتعرض لوجدان الدلالة واقتصر على ان الحاجة
ماسة والمانع مرتفع لو قيل بانه قد كثرت الحاجة الى التعبير عن العموم فيجب الدلالة عليه وقد وجدت
ايضا فان النزاع في الوضع فقط فاما تجوزا او وضعا اشتراكا او انفرادا لا في انه قد وجدت الدلالة
الثابتة بمقتضى التتبع وتسليم الخصم واقتضاء الضرورة فتلك الدلالة تجوزية ان لم يكن المدلول عليه معنى وضعيا
او وضعية ان كان وضعيا وهو على قسمين الاول ان يكون موضوعا له والثاني ان يكون مشتركا
بينهما فالاحتمالات ثلث الاول التجوز والثاني الاشتراك والثالث الوضع فقط والاولان خلاف الاصل
كما تقرر غير مرة فبقي الثالث وهو المطلوب فاندفع الجواب بالوجهين اما اندفاع الاول فظاهر واما اندفاع الثاني
فلانه في اثبات اللغة بالقضايا اللغوية كما حرره شارح البديع فان قلت انه ان اكتفى بوجدان الدلالة على العموم

عين الدليل السابق وان اكتفى بحيث العرفية فقد اثبات اللغة بالقياس اى بالرأى قد تحار اثباته

ونقول ان الاستقراءات اللغوية تقدح فيه انا بان كل ما كثر استعماله في اعلام ما في النفس فلو دل الا يا ما فانه

انه اثبات بالرأى كالايراد بالكل والجمع بعضه لو قيل فبذلك اندفع فيكم الايراد كما اندفع هذا الايراد ويحرره

انه قد مر في تحرير محل النزاع انه لا نزاع في لفظ الكل والجمع مما يكون مفيد العموم بالتركيب فتقابل ان

ان الضرورة وان اقتضت ان يكون علم دال ولا نسلم ان الدال تلك الصيغ ووجه الاندفاع انا نضم

مقدمة اخرى وهى ان مساس وجدان الدلالة فى الحاصل ان مساس الحاجة تودى الى الدلالة فقد وجدت

الضادية بحو من الاوضاع فلا يكون المقدمة القاطعة بالمساس مستدركة فانه يكفى ان يقال ان الدلالة وجدت

في الامثال وضعية و في المطلوب ويرجع الى ما مر فانه ليس حاصله الا انه وجدت لاحتجاج السلف والخلف

والدال الحقيقة وهذا بعينه ما ال اليه هذا الدليل فانه يدفع وجدان الدلالة لاجل البيان ما لاحتجاج او نحوه

ويمكن ان يفرق بان ما مر مخصوص بالاحتجاج وما نحن فيه يوجب اثبات وحاصلها ما نجد لها في المحاورات من دلالها

فانهم قالوا ان لا عموم الا المركب والمفرد لغيره فان الشرط ونحوه مستغرق المحل وغيره ولا يتحقق الا فيهم لفظ

دخوله وما يحتمله استقرت الا انه يختص القائل بان تلك الصيغ موضوعة للخصوص وحاصل هذا الاستدلال ان النزاع انما

هو في اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع باللام الاستغراقية او المضاف والنكرة المنفية ونحوها

انما يكون مع انضمام فالدال مركب واما مفردا فهو في حاجة وهو المطلوب والجواب ان التوقف على التركيب لا يسلم

ان المجموع هو الدال بل لا نسلم ان لا عموم للمركب ان اريد به ان الدال على العموم هو المركب قوله فانه لا يعقل الا مع الكلام

العمل وهو كما قلنا مسلم لكن لا نسلم ان الدلالة اذا كانت مشروطة بلفظ ان يكون الدال هو المجموع كيف

فقد وجدنا الحروف مشروطة بلفظ اخر مع ان الدال انما هو الحرف فقط فلم لا يجوز ان الدال انما هو الموصول

غاية الامر انه شرط في دلالته ان يكون مع الصلة وغايته ان الوضع نوعي كما في النكرة المنفية والجمع

المحلى فهو لا يضر المقصود البتة فانه لا ندعى ان صيغ العموم موضوعة له وضعا شخصيا بل النزاع فيه اعم من ذلك

من ذلك وقالوا ثانيا ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وهو اى المتيقن اولى من المشكوك واما المقدمة
الاولى فلان اللفظ ان كان للعموم فقد ضمن الخصوص ايضا واما المقدمة الثانية فلان العموم
انما يكون معمولا اذا كان اللفظ له ولا يكون على تقدير الخصوص فهو على تقدير مع احتمال تقدير آخر
فهو مشكوك واما الثالثة فهي واضحة قلنا المشكوك متيقن بالدليل الصحيح لا نم ان العموم مشكوك في الواقع بل
هو بالنظر الى الظاهر فهو متيقن بالدليل الدال عليه وتوضيحه انه ان اريد ان العموم مشكوك الدلالة والوضع
فهو اول المسئلة والمنع على ظاهر الورود وان اريد ان الحمل بالخصوص محكي على اى تقدير فرض بخلاف العموم فمسلم
ان المشكوك على العموم بهذا المعنى لكن لا نم ان المتيقن اولى من هذا المشكوك فان هذا المشكوك قد
يكون متيقنا بدليل راجح الى علته ما المعنى ان المشكوك في رتبته متيقن في الواقع بالدليل مع انه اثبات اللغة
بالترجيح وهذا جواب بان الدليل وحاصله النقض الاجمالي وتفصيله بمنع الدليل يلزم اثبات اللغة
بالترجيح بالراى وهو لم اوثق لا نم ان المتيقن اولى فانه قول بالراى في اللغة على ان العموم احوط واحج اراد
اخر على الدليل وحاصله ان تيقن الخصوص وان اقتضى ان يكون هو الموضوع له فاحوطية العموم واحجيته
تقتضي ان يكون هو الموضوع له فاعتدل الاولويتان او يكون هذه الاولوية اخرى بالاعتبار لان الاحوطية
معتبرة البتة وتفصيله انه لو حملت للعموم وحملت عليه يخرج عن عهدة التكليف باليقين لان العمل متضمن للعمل
بالخصوص ولو حملت على الخصوص لا يخرج عن العهدة لجواز ان يكون المقصود خاص اخر او يكون المقصود هو العموم
ولا شبهة ان الاحوط اولى بالاعتبار لانه اقرب الى الخلاص والبعد عن العقاب هذا في التحريم والايجاب
واما الاباحة فالاحتياط في الخصوص وقالوا ثالثا ما من عام الا وقد خص منه البعض ويروى ذلك الى
المعارف الرباني عبد الله بن عباس فان قلت يلزم ان تكون هذه القضية مكذبة لنفسها فانها
عامة ويلزم منه الخصوص اجاب بقوله وقد خص بما من عام الا وقد خص منه نحو قوله تعالى والله بكل شيء عليم
الا مستثنى الى الخصوص عنه نحو والله على كل شيء قدير فخرج والحاصل الى ان العام المخصوص البعض كثير والعام

از بیان م

عليه اوفقيل فهو مغلوب والمطلوب هو المجاز فالعام مجاز فيغيره حقيقة وهو المطلوب لان التخصيص للدليل فرع العموم
وضعا وهذا ايضا فيما بقي وحاصله ان الدليل المذكور لنا لا علينا فان التخصيص عبارة عن اخراج البعض عن
الدال على العموم وهو فرع ان يكون موضوعا له والاوضح ان يقال ان التخصيص انما ورد على الدال وضعا
مفردة انه انما يرد على الدال وهو اظهر فيه في الوضع لانه الاصل فالتخصيص دل على ان الوضع للعموم فلبقيا
ان حاصل الدليل ان العام المخصوص حقيقة في ما بقي وهو خاص منقول ظاهر ان هذا انما يثبت اذا
كان موضوعا للعموم فانه لو لم يكن كذلك فالتخصيص بالمخصوص ليس بتخصيص وانما هو تبيين ورد بانه يجوز ان يكون
موضوعا للخصوصيات والتخصيص قرينة النقص وهو خلاف الاصل ومما يؤيده انه باق على العموم فيما بقي فانه
دل على انه موضوع للعموم وانما يحمل على الخصوص بعد التخصيص قال ان الاول قد يلزم للدليل علاوة مشعرة برد اخر
على الدليل وحاصله ان المطلوب والكلام انما هو في ان يكون مجازا لكن لا يعرف منه الدليل يلزم
ان المطلوب هو الحقيقة في المعنى ان الاول وهو كون المطلوب حقيقة فلا يلزم للدليل دال على كل ان الاشتراك
في نفس الاول مع انه قد يلزم للدليل يلزم قالوا اطلق كل منهما للعموم والخصوص والاصل الحقيقة فيهما اولا
في ان هذا الدليل القائلين بالاشتراك او الوقف وحاصله ان تلك الصيغ المذكورة مستعملة في الخصوص
والعموم والاصل في الاستعمال الحقيقة في كل من المستعمل فيه فيكون مشتركا فيهما وهو الزم مدعى من قال
بالاشتراك او بالتوقف انه لا يدرى انه حقيقة فيهما او مجاز فيهما او حقيقة في احدهما المعين ومجاز في الاخر او بالعكس فلا
من الوقف ومن يتم مدعى الواقف ومن هيهنا اي من انه لا يدرى فهو ... ان العام مجمل فانه اذا لم يدر انه حقيقة
او الاشتراك او المجاز فلا يصح الحمل على واحد فان احتمال الاشتراك راجح فلنا لم يوجد للزم ان الاصل
الحقيقة فيهما فانه اشتراك وهو خلاف الاصل ولا نم انه لا يدرى فانه اذا لم يدل دليل على تعيين الحقيقة
في احدهما وقد قدمنا ان العموم هو الارجح فاذا وجد الاستعمال في الخصوص فهو مجاز النسب لان اللفظ
اذا دار بين المجاز والاشتراك فالاشتراك مرجوح ولا سبيل للتوقف والاجمال فلو لم التكليف بالعمل

للكل وهو بالامر والنهي فيهما العموم وهذا الاستدلال القائل بانها حقيقة فيه في الطلب دون الاخبار وحاصله
ان التكليف للكل والتكليف بالامر والنهي فلابد ان يكون عاما والا لكان التكليف خاصا بخلاف
الاخبار فانه ليس من لوازمه العموم فهنا الوضع ثم بل القرينة كما تقدم بيانه ان عموم التكليف يدل على ان
يكون الامر متعلقا بالكل وكذا النهي ولا يلزم منه ان يكون صيغة موضوعة له فانه يجوز ان يكون عموم
التكليف مستفادا بالقرينة كما تقدم فيما مر عن قريب حيث ان الوضع تمهيد القاعدة لانه شارع
ومنقح المناط وغيرهما ويندفع هذا الجواب لو قيل ان عموم التكليف مقتضي للدلالة على العموم وقد ثبت
فهي اما بالوضع او بالقرينة والثاني خلاف الاصل فتعين الاول على محاذاة ما مر من اللمع فيما تقدم عن قريب
والا مع ذلك فالجواب ان نقول ان الدليل انما يدل على انها للعموم في الطلب وهو كما ترى دعوى التفصيل فلا تقريب
فلو قيل ان الاخبار لا يكون عاما بل تكفي فيه الخصوص يرد عليه ما اشار اليه بقوله اطلاق الاخبار قد يكون
من الكل وهو بالخبر والموضوع مطلوبة ويحتمل جميع الافراد ان يكون معارضا بان يكون عاما نحو والله
بكل شيء عليم وغير ذلك وتوارد مطلوب فلا يمين الدال على فالطلب وغيره سواء يكسيان والشان ان يكون موافقة
على التقريب كما حققنا عن قريب فان قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان على شرح المختصر عموم صلوا وصوموا
غير محل النزاع وحاصله ان التكليف المتعلق بالامر او النهي انما هو لصيغة الامر نحو صلوا وصوموا والنهي نحو
لا تقتل [illegible] مثلا [illegible] ما دل الدليل على ان الامر متعلق بالكل فيكون امثال ذلك للامر عامة وهذا
ليس بمحل النزاع فان الامر مطلق تخاطب والمنهي عنه محصور كما يجب انشاء الله تعالى فلا عموم في
شيء وانما العموم فيهما بتنقيح المناط وبقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او غيره
ومثل هذا العموم لا نزاع فيه والجواب قد عرفت فيما تقدم ان التنازع في الصيغ المخصوصة التي
مرت ولا نزاع في عموم حكم الامر والنهي فما لزم من الدليل غير المدعي والمدعي غير لازم من التقريب
اقول مراده اي مراد المستدل ان تلك الصيغ نعم اذا استعملت في الانشاء نحو شهد منكم

المشهور فليعمم وينطبق على الدليل فان التكليف بالعموم فلا بد من عموم من في الانشاء وهو المطلوب
فالتقريب تام ولم يتعمد ان منع الاجماع وتجيء رد على ما ذكره ذلك الفاضل فتأمل ولعل ذلك الفاضل
انما حمل على ما حمل الا انه لو حمل عليه لنظهر الفارق بين الانشاء والاخبار فان عموم هو ان يخالف
عموم عام فان العموم غير لازم فيه بخلاف من المستعمل في الطلب فانه ظاهر ان الوضع فيه واحد
كما في كل وجميع فالقول بانها في الانشاء موضوع للعموم دون الاخبار فاسد فتحرر الحاصل انه ان
اراد بالتفصيل عموم نحو صلوا فليس مما نتنازع فيه وان اراد عموم نحو من اذا استعملت في الطلب
فعمومها وان استفيد في الطلب فلانه من عمومها في غيره ايضا ضرورة ان وضع من للعموم وقد ظهر
واستعمال لفظ موضوع في موضع لا يغير الوضع فافهم مسئلة موجب العام قطعي في
بعض شروح التجريد هو مذهب ابي حنيفة واصحابه فقهاء محي الاسلام وامثاله ورد عليه ان
احتمال التجوز قائم البتة فلا قطع كما في الخاص والمقصود انه اذا قيل زيد قائم وما ثم قرينة المجاز
يفهم منه في العادة ان مراده قيام زيد قطعا وهو في الخاص متفق عليه فالمدعى ان العام بما هو عام
لا يمنع القطع فيلزمه ترجح القطعية الاخرى كالنص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اما الاول فلانه
ظني السند ويتحول الحكم الى الظنية فان كان مع ذلك ظني الدلالة فادنى فيهما واما القياس فظنية
بعينه ونيا منيه ان المخصص لابد ان يكون مساويا للمخصص فلابد ان يراد بالعام هيهنا عام الكتاب
او الاخبار المتواترة والاجماع الاحاد وخبر المروي من الاحاد متساويان ثم الاظهر ان القياس ان كان
قطعي المقدمات فلا بحث في تخصيص عام الكتاب ولكن دونها خلاف من خفاء ويستفيد لو الم اراد ان العام
بما هو عام لا يصح التخصيص فلا يمكن ان يصح فيمن لامر اخر لكونه من خبر الاحاد والاكثر من الاصوليين
على انه ظني ومنهم بعض الحنفية ايضا كالشيخ ابي منصور الماتريدي فيجوز عندهم تخصيص العام بهما
لكونهما ظنيين لنا انه موضوع للعموم قطعا فهو مدلول له وثابت به قطعا كالخاص الا بدليل

الا بدليل صارف وهو منتف لان الخصوص فيما لا صارف والمقصود ان قطعيته كقطعية الخاص عند عدم
مرجح لغيره لولا ورود على ان الصارف لازم للعام فان الصارف كثرة الخصوص فيه وهو موجود
اللهم الا ان يدل الدليل على ان الخصوص محال له كما في قوله تعالى والله بكل شيء عليم فيظهر حقيقة الدليل
عند المتكلم فدليل الخصم واستدل على المختار بدليل عرفه بانه لو جاز ارادة البعض بلا دليل
لارتفع الامان عن اللغة والشرع واللازم باطل فان الامان ثابت فان العلماء خلفا وسلفا
يستدلون في اللغة والشرع بما هو المفهوم وكذلك اهل اللغة يفهمون معنى العام البتة وجب الحكم
بها فلا يرتفع بقي ان العام المخصوص بالظني كالمخصوص عندنا وعندكم يرجع فيجب العقيدة ويتوقع
على العمل كسائر الادلة الظنية فلا يرتفع الامان البتة فان قيل لو كان ارادة البعض
احتمالا مقتضيا للظنية لارتفع الامان عن اللغة في افهام العموم قطعا في اللغة والشرع قلت
لا نسلم بطلان التالي قالوا كل عام يحتمل التخصيص فانه شائع وبهذا اكد بكل واجمعين قلنا المحتمل
انما يحمل على الاغلب اذا كان مسكوتا عنه وههنا العام ليس مشكوكا في العموم لانه موضوع له
فلا نزول عنه الا بالدليل على الغالب وحاصل ما قالوا ان كل عام مخصوص فلذا اشتهر انه ما من عام الا
وقد خص منه البعض كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهذا في كل لفظ موضوع للعموم فاحتمال
التخصيص امر شائع في محاوراتهم حتى انه كلما سمع لفظ العموم يتبادر منه انه اريد الاكثر دون الشمول
فصار مثل لفظ متعارف المجاز وقليل الحقيقة فانه ظاهر في المجاز عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
فههنا ينبغي ان يكون الخصوص امرا ظاهرا او العموم مرجوحا فلا اقل من ان يكون غير ظاهر ظهور الخاص
ولا ينفع الجواب المذكور في الكتاب فان العام قد صار مشكوكا في العموم اي غير مقطوع به لتراجح
المجاز الذي هو التخصيص ولا نزاع ان يحمل على الغالب والمشكوك الحقيقة لا ينفع فافهم ومن ههنا علم
ان مذهب مثل المختار وتوضيحه ان ارسال العام بمعنى الوضع له فهو مسلم ولا يجدي نفعا فان الكلام

في الارادة وان لم يبان منتفى الارادة فهو هو والعجب ان المجاز صار ابعد من العام مع انهما متساويان
والتحقيق في هذا المقام انه لا شبهة في ان المعنى المجازي انما يترجح اذا وجدت القرينة صارفة عن الحقيقة
ولا شبهة ايضا في ان العام لم يصر غالبا في خصوص معنى واحد فان كلمة من مثلا موضوعة للعموم ثم استعمالها
في بعض المواضع في البعض وفي آخر في البعض الآخر فليس هو غالبا في معنى واحد وكل منهما مغلوب النسبة
ولا شبهة انه اذا كان للفظ معنى حقيقي وله معان مجازية وان كان القدر المشترك غالبا لا يزاحم
كل منها الحقيقة فهو في الحقيقة كالخاص قطعي او نقول ان العام الغالب في الخصوص انما صار غالبا فيه عند
القرينة المعينة للخصوص انما هو من الحقيقة ولم يصر بحيث اذا اطلق تبادر منه الخصوص حتى لو قال
احد قتلت كل شجاع البلد خطاء غير واحد فاذا استعمل ولم يوجد قرينة فلا شك ان الحقيقة اعني
النص والاخير لا احتمال الخصوص النسبي فصح قول المص ان المعلول في الاستعمال انما يحمل على
الغالب اذا كان مشكوكا اي مرجوحا بحيث يساوي الذهن اولا الى هنا كل فان القرينة منتفية والتصريح
الفرق بين ما نحن فيه والمجاز المتعارف ليس بصحيح هذا الدليل الحريف الثاني فان العام لو كان ظنيا كان احتماله
فان احتمال البعض لا عبرة له لاحتمال المجاز في الخاص فلو اعتبر احتمال التجوز والتخصيص لارتفع الامان عن القطع
في الدلالات والقول الرابع فان منع بطلان التالي فلا محال يرد دليل الخصم فافهم مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص وعليه الصيرفي والبيضاوي والامدي بل نقل الغزالي والامدي الاجماع على المنع وهو وهم فان
الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني وابا اسحق الشيرازي والامام الرازي حكوا الخلاف وكيف يكون اجماعا عليه
مع ان احتمال وجود المخصص كاحتمال المجاز وهو لا يقتضي التوقف في الاستدلال فكذا هذا وقال الشيخ
ابن همام ونقل الاجماع لعدم اعتبار قول الصيرفي فقد نقل امام الحرمين انه ليس من مباحث العقلاء بل هو
من عناد وامانة ورد بوجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص فان ظهر تغير ذلك الاعتقاد ونقل ما في بعض شروح المنهاج
قال الصيرفي اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه ثم قال ويتحقق الفرق بحكم بل

نحكم بل سنادهكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث في حيوته صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما في التحرير وهذا دليل
على جواز العمل قبله وحكاية الاتفاق في محل المنع غير مرضي لما تقدم انه قطعي فلا يتوقف على عدم احتمال المعارض
كسائر القواطع فان كل دليل قاطع يحتمل النسخ وورود دليل مجوز ومقيد فلو جاز التوقف في كل قاطع الى ان
يرتفع عنه البعض احتمال ذلك ولم يكن كذلك هذا على مذهبنا ظاهر واما على مذهب غيرنا فوجهه ان العام وان
كان ظنيا فاحتمال المخصص احتمال مرجوح ولا يترك الراجح باحتمال المرجوح قالوا عارض دلالة اي
دلالة العام احتمال المخصص فان المخصص شائع الوجود وهو غالب في الدلالة لان الاصل او هو معارض
البتة ولا تمسك بعد قيام احتمال المعارض قلنا ان اريد ان الاحتمال عارض فهو مسلم لكنه لا يضر الاحتمال الغير
عقلا لا يعارض في الدلالة وضعا واذا لم يعارض فلا يمنع الارادة ايضا فيجوز ان يكون العموم مقصودا من
لفظ العام وان كان فيه احتمال التخصيص كاحتمال المجاز وان اريد ان الاحتمال متحقق بحيث يتوقف الى
التوقف فهو ممنوع فافهم والتفصيل الاحسن ان التمسك بالعام قبل البحث جائز لا يحتمل خفاء المخصص
عليهم وعلى الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فانهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم الشرعي
المتعلق بالعام ولم يجدوا مخصصا فلا بد لهم من التمسك كما في التيسير فان المخصص الكائن من قبيل الالفاظ
بوجه غير متراخ فيحيط به علمهم واذا لم يحيط فلا وجود له واكثر ان العقل والحال كيف هو والعامة من بحيث عليهم خفائه
وهم العاميون منا ولابد لهم التوقف ضرورة انه يجوز ان لا يطلعوا عليه واما المجتهد ولو من غير الصحابة
فهو كالصحابة فانهم لما اجتهدوا وبذلوا الوسع والطاقة في تفتيش الكتاب والسنة ولم يطلعوا على المخصص فيظن
ان المخصص غير موجود فلو اطلعوا لعلى حاصر ينبغي ان يعملوا قبل البحث عن المخصص لان العام في نفسه ظاهر
في مدلوله ثم ان اجتهاده اقتضى الى عدم المخصص وهكذا الحال في كل دليل قابل للمعارضة ولعل من قال
لا يجوز العمل به قبل البحث عن المخصص اراد الاكثر لم يحتمل خفاؤه على وفق ما فيه ثم المانعون عن العمل
بالعام قبل البحث عن المخصص اختلفوا في قدر البحث عند الاكثر ومنهم ابن سريج الى الظن بعدمه

يعني يجب التوقف الى ان الظن بعدم المخصص ولا يجب الى ان يتيقن لعدم مسلك الاستقراء انما يفيد الظن بفقدان عدم

المخصص انما يعلم بالاستقراء في الفاظ الكتاب والسنن والاجماعات والاستقراء لا يفيد الا الظن لانه

غير تام فان الاطلاع على جميع الادلة السمعية بحيث لا يشذ منها شيء متعسر فشرطها القطع سد لباب العمل

وعلى ما علمت من تقرير الدليل ظهر لك ان هذا الكلام اتم بزيادة التنقيح والا فالدليل قد تم بدونه ويمكن ان

يستدل بان المشروط القطع او الظن والاول يفضي الى سد الباب فتعين الثاني وذهب القاضي

ابو بكر وجماعة الى القطع اي يجب التوقف الى ان يقطع بعدم المخصص قالوا اذا كثر بحث المجتهد ولم يجد

المخصص قضت العادة بالقطع بعدم المخصص قلنا قضاء العادة بالقطع ممنوع ان الذي هو مسلم

هو قضاؤها بالظن ولو كان كذلك الظن فيها اقول لو قالوا مظنون المجتهد مقطوع به لما قد عرفي المقدمة

ان مظنون المجتهد وجب العمل بمقتضاه وكل ما وجب العمل فهو مقطوع به اما الصغرى فلانعقاد

الاجماع عليه واما الكبرى فلان كل ما انعقد عليه الاجماع فهو مقطوع به او نقول ان ما وجب العمل بمقتضاه فهو

من حكم الله تعالى فهو مقطوع كان النزاع لفظيا فان من قال بالظن انما قال به بمعنى ان الظن بعدم المخصص مظنون

ومن ادعى وما ذكره مقطوعية مظنون المجتهد لا يفيد لنفي ما علمت وان ادعى كما ذكره منع

بعض المقدمات لعدم صحته واذا لم يفده فما فائدة لا يعافيه فهو النزاع اللفظي فافهم مسئلة

ثم اقول عدم المخصص اذا صار مظنونا كان العام كالخاص لا احتمال المجاز احتمالا مرجوحا بالاتفاق

والخاص مقطوع والقطع باحد النقيضين يستلزم القطع بعدم الاخر فعدم المخصص مقطوع فالحاصل

يعني ان العام بعد البحث عن المخصص مقطوع به كالخاص ونقيضه وهو وجود المخصص عدم مقطوع لانه

نقيضه فلان ابقاء العام على العموم مناقض لوجود المخصص واما المقدمة الثانية فلان القطع باحد النقيضين

يستلزم القطع بعدم الآخر فهذا وقع للمنع ولا يبعد ان يقال ان الظان انما اراد نفي القطع بمعنى عدم

احتمال النقيض كاحتمال دليله والقاطع ان اراد هذا القطع فالمنع لا يندفع بما ذكر فان القطع هنا

وكل ما هو حكم الله تعالى م

فان القطع ههنا بمعنى عدم اعتداد احتمال النقيض لعدم انبنائه على دليل وان الاول الذي يليه اللفظ وان
اجرى على ان لم يلائمه كلام المتن فالخلاف في ان مسمى الجمع المنكر ليس من صيغ العموم موضوع له
خلافا لطائفة منهم فخر الاسلام والامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي قيل في الكشف على انهم اي
عامة الاصوليين على ان جمع القلة وهو الدال على العشرة فما دونها وسبع اوزان افعل وافعال وافعلة وفعلة الكثر
صيغ جمع القلة ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما الاختلاف في جمع الكثرة وهو ما سوى
جمع القلة وهذا ان دل اللفظ فلا مضايقة والا فتخصيص الخلاف نفسه لا يخلو عن كدر الا ان يقال انه صار كالعدد وانه
ليس بعام واعلم انه على ظاهر تفسير الامام الغزالي جمع القلة ايضا عام وفي كلام الكشف وغيره وقيل وقائله
التفتازاني ان الخلاف لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه فمن اشترط استغراق جميع ما يصلح له لم يقل
بعمومه ومن لم يشترط كفخر الاسلام والامام الغزالي كما مر تفسيرهما قال بعمومه والاتفاق على ان الجمع المنكر انما
يدل على الكثرة المبهمة المتناولة لما فوق الاثنين من الجماعات كما عليه الجمهور او لما فوق الواحد من دون
الاستغراق واذ قال فخر الاسلام ما انتظم جمعا لا بد له من القول بعمومه فهذا لا ينكره احد من الفرق ومن اشترط
الاستغراق قال بعدمه لانه لا يستغرق وهذا لا ينكره احد ايضا فالنزاع في اللفظ فقط اقول الحق ان الخلاف
مع فريق لفظي كفخر الاسلام ومن وافقه ومع فريق ومنهم الجبائي معنوي فانهم يثبتون الاستغراق كما يتضح من دليلهم
ولا يرد عليه ان الدليل لكونه مثبتا للاستغراق لا يدل على ان احدى فلك فانه يجوز ان يكون المستدل فيها مخطئا
لان النزاع الواقع للعقلاء ينبغي ان يحمل على النزاع واللفظي لا يتنازع في الحقيقة ثم ان نسبة الخطأ الا ضرورة غير
ملائمة بحاله الا ان النزاع الواقع مع فخر الاسلام لا يصح ان يكون معنويا بالظهور كلام فخر الاسلام بناء على عدم تبادر الاستغراق بل
يصلح لكل عدد فوق الاثنين كالمفرد لكل واحد يعني انه لو كان حقيقة في الاستغراق لتبادر وليس كذلك اذ المقدم بل
المتبادر العدد الذي فوق الاثنين وهو صالح للاثنين او اربعة او ثلثة او غيرهما كالمفرد المنكر فان معناه الماهية بشرط
او الفرد المنتشر فسبيل الجمع المنكر في الاعداد سبيل المفرد في كل واحد من الآحاد واستدل على المختار بدليل لغوي

بانه لو قال عندي عبيد صح تفسيره بما اقل الجمع اتفاقا واذا صح فهو من افراده فلا يكون الاستغراق ولولا ورود
ان ذلك لا يحتاج الى ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا وحاصله ان التفسير لازالة توهم المجازات الاخر فلو ورد
ثم لقائل ان يقول ان مؤدى الجمع المنكر الاستغراق وههنا قد صرف عنه لوجود مانع وهو امتناع الابقاء
على المعنى الاصلي فانه لو ابقى عليه كان المعنى ان عنده جميع عبيد الدنيا وهو مما لا يقصده احد فلا بد من التجوز وهو محتمل
كثير فان كان اراد الاول وهو الثلث صح التفسير به وهذا غير وارد فانه لا يصح التفسير ايضا بالثلث فيما لا تعدد
للحقيقة ولغيره ايضا فلا بد من ان يكون من افراده اولا والثاني باطل لان التفسير غير صحيح والتفسير لقطع
احتمال مجاز اخر خلاف الاصل ثم انه قد يحمل على الثلث والاربعة وغيرهما فيكون له معنى شامل لها الا ان
يكون مستغرقا قيل في حواشي العاملي زاجيا على شرح المختصر معنى العموم جميع عبيده ولا احتمال فلا اعتبار فينبغي
ان لا يصح التفسير بالاقل اذا كانوا اكثر عددا منه اقول يجاب بمنع ان معنى العموم جميع عبيده وليس المنع المذكور بان الحقيقة
الاستغراق الحقيقي للاسم ومن العرفي وتامل وتفصيله ان صيغ العموم موضوعة لاستغراق مفهومها سواء كان مقيدا او
مطلقا لا افراده فعبيده اذن علما فنقول ان مطلق الجمع معناه كل العبيد او كلما يوجد فيه حتى يكون معناه كل عبيد
وان قيل بان المضاف اليه محذوف فنقول ان الجمع مضاف والجمع المضاف عام بالاضافة فالمعنى
جميع عبيده فلا يصح تفسيره بالاقل اذا كانوا اكثر نعم لو كان مفهوم الاستغراق الاعم من العرفي وغيره لكان
له وجه وغاية ما في الباب ان مقصود المستدل لا يصح تفسيره بالثلث في مقام يراد عبيد المتكلم فلا يكون معناه الاستغراق
وذلك بان قامت قرينة على التقييد من الحال او المقال فالاولى ان الجمع المنكر حقيقة في كل مرتبة لو اطلق على جمع
من الجماعات كان الاطلاق حقيقيا وعلى هذا قس الجماعات الاخر فحمله على الجمع حمل على جميع حقايقه مع ان الجمع
الضامن حقايقه فيحمل على المتيقن احتمال بارادة غير المراد وفي بعض شروح المنهاج ان كل جملة فهو من مدلوله
الحقيقي لصحة الاطلاق في كل والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا والمشترك يحمل على كل من
معانيه اذا امكن احتياطا كما قال الشافعي في المشترك واعلم ان هذا الدليل يدل على ان الجمع المنكر موضوع لكل

موضوع للكل جمع وثلاثة فقيل انه باعتبار كل جمع الموضوع خاص فعمومه احتياطي فتوجيه لا يزاحم مذهب الجمهور فالنزاع
بينهم لفظي لكن النزاع اللفظي الواقع بين فخر الاسلام وغيره على المط ونزاع آخر فلو وقع من المصنف فيما قيل
ان النزاع معنوي لم يفهم من الدليل الى حيث ويمكن ان يوفق في تحرير الاستدلال كما اشرنا اليه انه يطلق على كل
فينبغي ان يحمل على الكل للاحتياط فيكون هذا الاطلاق على الجميع والاصل في الحقيقة فيكون حقيقة فيه كحقيقة من وما و لا
نقض بنحو رجل وتحرير النقض انه يطلق على كل واحد فيحمل عليه جميعا للاحتياط ولكن لان الجمع ليس كك لان الجنس ليس حقيقة
اي الجنس من نحو رجل حقيقي فلا يحمل عليه وانما يحمل على الكل اذا كان من محتملاته كما في الجمع ودونه ما فيه فان المفرد
المنكر ان كان دالا على الفرد المنتشر فظاهر انه يطلق على كل فرد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا فيه
المشترك يحمل على الكل فهو ينبغي ان يحمل على الكل فهو من محتملاته فان المتحمل ما يكون من معانيه لا من
افراده فانتقض الدليل فان قلت انه قد اعتبر في الاشتراك عدم الاجتماع فهو مما ينافي ارادة الكل
قلت ان سائر المشتركات كذلك فانه وضع للواحد فافهم وان كان دالا على الطبيعة لا بشرط شيء
كما هو الحق فينتقض التقرير المحتاج الى الفاء ان الكل ح من محتملاته فان الطبيعة المطلقة تصدق على الافراد
الكثيرة مثل صدقها على واحد واحد منها ثم ان من المفردات ما هو موضوع للطبيعة المطلقة بلا شرط كرجل
وداري فالانتقاض به لا مرد له ثم ان الجمع المنكر ان كان موضوعا للفرد المنتشر فهو والمفرد سيان وان
للطبيعة الجماعة المطلقة فهو والمفرد الغير المنون كذلك فالكلام الكلام قلنا الاقل متيقن والكثير الصدق يعني لا نم ان
الجماعات على الجمع اذ الاحتياط بل الحمل على الاقل اولى لانه متيقن بخلاف الكل فانه يحتمل ان يريد البعض فحمله على الكل
ادخال لما لم يرده بخلاف الاقل فانه ثابت على كل تقدير والقاء ان الاقل كثير الصدق فهو اولى بالاعتبار والقاء
الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك بل ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان الوضع للقدر المشترك ودلالة
للعام على الخاص وحاصله ان الخصم اخذ في الدليل انه حقيقة في كل جمع ونحن اخذنا انما يصح اذا اريد انه لو اطلق
فيما كان الحكم متعلقا باي جماعة كانت كان الاطلاق حقيقة ومقتضاه لكن الالان من الجمع القدر المشترك بين الجماعات

فلا يدل قطعا

ومنها الكل فيشبه مثل المطلق الموضوع للماهية المطلقة ولا عموم له قطعا على انه موضوع للاستغراق بل تعارض لكن

الاحتياط ترجيح بعض الافراد من خارج وهذا ليس من العموم في شيء فان قال بانه اذا اطلق واريد به

جميع الافراد على الخصوص فهذا الاطلاق حقيقة منا لا نم بل هو مجاز فان العام اذا اطلق واريد به الخاص

يكون مجازا نعم ان المطلق اذا اطلق واريد به المطلق بما هو هو لكن اطلق في مادة الخاص كما اذا قال

جاء رجل واراد بالرجل معناه في صورة جاء زيد فهو حقيقة فالجمع المنكر ان اطلق في صورة تعلق الحكم بالجميع فهو خاص

مطلق على الطبيعة المطلقة او الفرد المنتشر من الجملة لكن فرد تحققه الكل وان اريد به الكل فهو مجاز

ومن هنا علمت ان ذلك ليس الا ترجيح بعض المحتملات كالتحقق والارادة وهذا ليس في شيء من محل النزاع

وعلمت الفساد فيما ذكره في شرح المختصر من تضعيف هذا الجواب بقوله ليس للقطع بان كل مرتبة من افراد الفرد المنتشر

فيكون اللفظ فيه حقيقة من حيث كونها من الافراد وذلك لان الاطلاق عليها على ان يكون الكل ان المطلق

على الفرد المشترك كلي يحققه لكن الا فيها وهذا غير مفيد والشان ان يريد بخصوصها فهو معنى مجازي ولا شك في

عمومه كما اذا كانت النكرة المفردة مستعملة في العموم في الاثبات ثم انه لئن سلم ان ذلك اذا اطلق

على تلك بخصوصها يكون عاما بالمعنى المتنازع فيه فان النزاع في ان الجمع المنكر هل هو موضوع له ام لا وهذا

لم يثبت وعلى هذا فلا ضعف في الجواب فان حاصله ان معناه الموضوع له هو الفرد المشترك بين شيء هو

لا العام بالنسبة ولا دلالة له على الخصوص فتعينه ان كان فهو من الخارج لا من اللفظ فتدبر قالوا

ثانيا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مختصا بالبعض وذلك تخصيص بلا مخصص اما الملازمة فلان محتملاته

الكل او الجماعة المخصوصة واذا لم يكن للكل فهو البعض والابعاض غير محصورة ففيه تخصيص بلا مخصص

وبطلان التالي ظاهر قلنا الملازمة ممنوعة بل الفرد المشترك يعني لا نم ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان

مخصصا بلا مخصص فانه انما يلزم لو كان موضوعا للبعض المعين نحو عندي رجال مثلا وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون

موضوعا للفرد المشترك بين الكل والبعض او يكون موضوعا لكل جماعة وفيه خلاف الاصل او يكون موضوعا

موضوع على الفرد المشترك بين الابعاض وفيه انه لم يكن تخصيصا بالمخصص فانه صالح للكل ايضا وعلى هذا لا يبعد
ان يعارض بانه لو كان العموم كذلك تخصيصا بالمخصص فانه صالح للابعاض وللكل ايضا فان الاطلاق
على سبيل الحقيقة ايضا فافهم مسألة اقل الجمع ثلاثة الا مجازا يعني انه القدر المشترك بين عامة الجماعات
فكل قدر فرض فهو من افراده فلو اطلق على ما دونه كان حقيقة واختلف في اقلها فقيل ثلاثة الا ان يطلق
على سبيل المجاز في الواحد او [illegible] وقيل اقل الجمع اثنان واختاره الامام حجة الاسلام الغزالي
وسيبويه وقيل لا يصح لهما [illegible] مجازا وعندنا مذهبان آخران الاول مجاز في الاثنين لا في الواحد
والآخر مذهب الامام وهو انه يجوز في الواحد ايضا ولا نزاع في لفظ الجمع المشتمل على الجيم والميم والعين
بل النزاع في الم[illegible] جمع اي ما صدق عليه الجمع وهو ما زيد على مفرده للدلالة على
الزيادة مثلا كرجال ومسلمين ورجوع ايضا في نحن فعلنا اي لا نزاع في ضمائر الجمع فان اشتراكها بين
الاثنين وما فوقها اتفاق اشترك معنويا ولا نزاع ايضا في نحو قد صغت قلوبكما اي فيما يكون الجمع معناها
لا المثنى ويكون مفرد ذلك اللفظ مفردا في كل من المضاف اليه فان عم اضافة الشيئين بلا ما تضمنهما كره
في الافراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلباكما والجمع نحو قلوبكما بل هو افصح والسر فيه ان الاضافة حرس الجمع
معنى فضافه مثل ذلك مثل المفرد كما علمت ان المفرد المحلى باللام تزول عنه معنى الجمعية لنا المتبادر
الزائد على اثنين والتبادر من علائم الحقيقة ولنا ايضا قول ابن عباس لعثمان رضي الله تعالى عنهم ليس حجا
عليكم ان الاخوان اخوة في لسان قومك وهذا دليل على ان الاثنين ليس من محتملات الجمع اخرجه ابن خزيمة
والبيهقي والحاكم وصححه انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام عن الثلث فان الله سبحانه
يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة بلسان قومك فقال عثمان لا استطيع
ان ادع اثرا توارث على الناس وكان قبلي ومضى في الامصار كذا في التيسير فاحتج بالاجماع على
ان الآية مصروفة عن الظاهر فوجه الاستدلال بوجهين الاول ان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما

من اهل اللسان من الوفاتية فاذا قال ان الاثنين ليس من مشمولات الجمع فهو حجة النفيه والثاني
انه احتج على عثمان فهو اقره على ذلك وانما اجاب بالعدول الى الاجماع وهو الضامن اهل اللسان ويرد
عليهما انه قد روى عن زيد الاخوان اخوة فقد تعارضت الاثار اجاب عنه بقوله ولا تعارضه قول زيد
الاخوان اخوة قال الحاكم صحيح الاسناد عن خارجة بن زيد عن ابيه انه كان يحجب الام عن الثلث بالاخوين
فقال له ابا سعيد فان الله عز وجل يقول فان كان له اخوة فلامه السدس وانت تحجبها بالاخوين
فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة كذا في التيسير لانه لم [illegible] اللسان بل المراد الحكم وهو الارث
والوصية وحاصله ان قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك نص في ان الاثنين ليسا
من مشمولات الجمع وقول زيد ليس نصا فيه فيحتمل ان يكون مراده ان الاخوين اخوة في الاحكام وهو
هو الارث فان الحجب كما يثبت بالثلثة وما فوقها يثبت بهما والوصية فان حكم الجمع والتثنية فيهما
واحد كما قد سلف في مبحث الحقيقة والمجاز بل هو الاليق بان يراد لان الاصل ان لا يكون متناقضا
فيما بينهم في احكام الوضع والدلالة فانهما يعرفان حقيقة حال اللغة لكونهما من اهل اللسان ولو كان
مراد زيد تصوير اللغة لكان احدهما غير واقف بحال اطلاق اللغات التي من محاوراتهم قالوا اولا
قال تعالى فان كان له اخوة بلفظ الجمع والمراد اخوان فهذا عند اجماع العالم لم يعتد بخلاف ابن عباس لان
مخالفة الجمهور من واحد لا يعتبر او اراد اجماع الاكثر والا فمع مخالفة ابن عباس لا ينعقد الاجماع فانه من
شرط الاتفاق جميع اهل العصر او ينقل عنه الرجوع ولم اطلع عليه قلت [illegible] مجاز لنقضه ابن عباس فانه نفى شمول
الاخوة الاخوين من حيث اللغة وقرره عثمان وانما اجاب بالاجماع وقالوا ثانيا قال تعالى انا معكم
مستمعون بلفظ الجمع في معكم والمراد موسى وهارون عليهما وعلى نبينا وآله الطيبين الصلوة والسلام
فاطلق الجمع على اثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وهارون صلى الله عليهما وعلى
نبينا وآله وسلم بل المراد وفرعون ايضا فاطلق الجمع على الثلث فلا دليل اصلا ولئن سلمنا انه كان

ولئن قلت انه كان غائبا فلم يصح ادخاله في الخطاب قلت يصح على طريق التغليب فان قلت
خلاف الظاهر قلنا نعم الا انا وجدنا ما لحمنا جمعا بين الادلة والقضاء الى ان يدل عليه وقالوا انا كنا لحكمهم
شاهدين اي داود وسليمان عليهما وعلى نبينا وآله السلام فقد اطلق الجمع على الاثنين والاصل فيه الحقيقة
واجاب الامام الرازي بانه اضافة الى المعمولين وتفصيله قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ومرجع ضمير الغائب القوم والحاكمان داود وسليمان
صلى الله تعالى عليهما وعلى نبينا وآله الطاهرين فالمعمول الاول الفاعل والمعمول الآخر المفعول بواسطة
حرف الجر فان الحكم لا يتعدى الى المفعول به بلا واسطة تقول حكم عليه وحكم به وحكم له فقد اطلق الجمع على
الثلث فلا دليل وقد تقرر انه يجب فان المصدر انما يضاف الى [illegible] معا وجاهلا ان الحكم مصدر والمصدر
شانه ذلك فلا يصح ان يضاف معا الى المعمولين والقضاء ان المصدر لا يضاف الا الى المعمول
الذي يسند اليه بلا واسطة وقال بعض شراح المنهاج ناقلا عن بعض مشايخه ان هذا الكلام صدر عن
لا معرفة له بالعربية واعتذر بوجهين الاول هو المشهور ان الحكم ههنا ليس بمصدر بل المراد به الامر والشان
فالمعنى كنا بامر القوم والحاكمين شاهدين ولا محذور واذ هذا الجواب لا يخلو عن كدر فان الخصم ليس ان يقول
انه مجاز والاصل الحقيقة فيحمل على الجواب الثاني وهو الذي استقر عليه راي بعض شارحي المنهاج
من الحنفية وقال لعل مراده انه اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان بل لانهما [illegible]
فتامل يعني ان الحكم ههنا على معناه المصدري وللمصدر اضافات كاضافة تقصد بها الفاعلية او المفعولية
نحو اعجبني ضرب زيد اي ضاربيته او مضروبيته وهذه الاضافة لا يصح اليهما والثاني من حيث التعلق
ولم تقصد بها ان احدهما فاعل او مفعول بل تقصد بها ان المصدر له علاقة بها كما في [illegible] المصدر انه
يضاف لادنى ملابسة فالحكم من حيث انه صدر منهم وبالمحكوم عليه من حيث انه واقع عليه وبالمحكوم له من حيث انه
واقع له فالمعنى والله اعلم كنا بالحكم الذي تلبس به داود وسليمان عليهما وعلى نبينا السلام وآله والقوم شاهدين

اقول ص

ولا نم ان مثل هذه الاضافة لا ينعقد بين المتباينين وانما الامتناع اضافة المباين من حيث انهما متباينان وهو غير
لازم فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فمن اعترض عليه بالشناعة لا يؤخذ له بمراده وقالوا ان اقل الجمع
الجماعة والاثنان فما فوقهما جماعة وحاصله ان صيغ الجمع معناها الجماعة والاثنان وما فوقهما جماعة كما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب
ان الاثنين وما فوقهما مشمول الجمع اقول لا ينفع انه في غير محل النزاع اعتراض على شارح المختصر والتفصيل انه
استدل في المشهور بان الاثنين وما فوقهما جماعة فقد اطلق الجمع على اثنين فقد ثبت ان اقل الجمع اثنان فرد
على ذلك الشارح بانه لا نزاع في لفظ الجمع المتضمن الجيم والميم والعين بل يعني لم يقع نزاع في ان هذا اللفظ هل
يطلق على اثنين حقيقة اولا بل انما النزاع في صيغ الجموع كما لا يخفى على ... فقد فاته ما لزم من الحديث
النبوي صلى الله على صاحبه وآله وسلم ان الاثنين مما يطلق عليه الجماعة ولم يلزم منه ان اطلاق صيغ الجموع
عليه صحيح اولا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فرد على المصنف ... على الفاضل ... صاحب المحكم بان هذا دليل
من الشكل الاول وصغراه الاثنين جماعة وكل جماعة فهو مشمول الجمع فالاثنان مشمول الجمع وهو المطلوب اما الكبرى
فقد اشار اليه بقوله الجمع يقتضي الجماعة وكان المشهور في الاستدلال الحديث ففي ظاهر ذلك يحتمل هذا
التوجيه فليحمل عليه وقال المعتصم بحبل المتين انه يمكن للاحد ان يمنع الكبرى ويقول بل الجماعة التي فوق
الاثنين مشمول الجموع فلا يرد على ذلك الشارح فان التوجيه بحيث تكلف ايراد آخر لم يرد وكان مراده
انه ان قيل ان الحديث النبوي صلى الله عليه وعلى نبينا السلام قد اطلق لفظ الجماعة فقد ثبت
المدعى لانه قصد اطلاق الجمع اي الجيم والميم والعين عليهما فهذا في غير محل النزاع والا فيمنع الكبرى فمن اراد
فضيلة الجماعة او جواز السفر ليوفي ان الحديث ليس على ظاهره ولم يرد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان الاثنين
مما يطلق عليه لفظ الجماعة فان النبي صلى الله عليه وسلم انما بعث لتبليغ الاحكام الشرعية فانها كانت
غير معلومة من قبل بخلاف الاطلاق اللغوي فانه امر سهل يعرفه كل احد من اهل اللسان ولا يتوقف الا على التبليغ

الى التثنية من الشارع فالمراد ان الاثنين في حكم الجماعة فيما يتعلق به المطالعة الاحكام ومنها الجماعة
المسنونة في الصلوة فالاثنان فما فوقهما كان فضيلة الجماعة ومنها جواز السفر فانه صلى الله عليه
وسلم كان نهى عن السفر بغير الجماعة واذ قد قوي الاسلام رخصهم في السفر مع الاثنين فان قلت لم
حمل على الظاهر يثبت منه الاحكام الشرعية ايضا فان المراد ان الاثنين جماعة في الواقع فيترتب عليها الاحكام
المتعلقة بالجماعة قلنا هذا ايضا لا يخلو عن البعد فانه اذا ترتب الاحكام على الجماعة وكانوا ممن لم يعرفوا معنا
فلا حاجة الى تعريف مصداق الجماعة فان قلت على سبيل التاكيد قلنا فالاليق بالتاكيد ان يتعلق
بالاحكام صراحة فان التاكيد للتقوية وهو يحصل بعد الاعلام وبعد الفشاء اللغة ان الجمع بالغ فلا يتوجه عليه شيء
فخرج الحاصل انه يجوز ان يكون المراد كذا وما ذكرناه انما هو في مقام المستند دون الدليل فالباحث
على هذا الطبائع من الاعلة اذ على الاصح ولا شبهة في ان الاصلح والاليق ما ذكرنا قالوا الا ترى جاءني
رجلان عالمون هذا دليل الفريق القائل بان الاثنين لا يطلق عليه الجمع لا حقيقة ولا مجازا وحاصله انه
لو كان صحيحا لكان معنى عالمون العالمان ايضا ولكان معنى رجال رجلان فيصح ان يقال جاءني
رجلان عالمون فان ذلك وراء جاءني رجلان عالمان على السواء ولا ترى البتة وايضا يصح ان يقال جاءني رجال
عالمان ولا يصح رجال عالمان وجه ضعفه بانهم راعوا صورة اللفظ يعني لا نسلم الملازمة المذكورة لانه لو كان
يصح الاطلاق على اثنين ولو مجازا لصح توصيف الجمع بالتثنية وبالعكس وانما لا يصح لو كان التطابق
في المعنى الواحد في الكثرة كافيا في صحة التوصيف وهو ممنوع فانهم راعوا صورة اللفظ ايضا في صحة
التوصيف فلكون صورتهما صورة مفردين او متباين او مجموعين لم يصح التوصيف في الاولى قيل فيه بعد فانه
الا ترى جاءني زيد وعمرو العالمون وحاصله انه لو كان مراعاة صورة اللفظ معتبرة لصح ان يقال فان
الموصوف متعدد لفظا ايضا فالتطابق الصفة والموصوف لفظا ومعنى ولا يصح اقول ربما المنع المجوز لصحة
اطلاق الجمع على الاثنين ولا يخفى ان المنع ان كان مجردا غير مؤيد بما ثبت من ارباب اللغة قلنا ان يمنع

الفائدة في اصل الكلام فيجوز ان تقول جاءني رجال عالمون وجاءني رجال عالمات ودلالة شهرة من ان امثال هذه المنع مما
لا يخفى ضعفه والا فلا بد من البيان فانه لم يجوز زيد وعمرو عالمون فالاولى في الجواب المشهور وهو ما اشار اليه
بقوله ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع والمراد بالجمع الاجتماع والجماعة وحرف الاجتماع حرف العطف ولفظ
الجمع هو المثنى والجمع فالقائل الجمع بحرف بين اثنين فهو بمنزلة الجمع بلفظ المثنى والقائل بين الثلث فصاعدا
فهو بمنزلة الجمع بلفظ الجموع واذ قد شرط التطابق في اللفظ كما في زيد وعمرو العالمان لانه بمنزلة المثنى
ولذلك لا يصح ثم انه ليس علينا بيان ان الباعث على عدم صحة التوصيف واذ قد عرفنا ان التطابق في المعنى
غير كاف في التوصيف لذلك لا توصيف بين المفرد والجمع ولا يصح التوصيف بين الجمع المحلى باللام
الزائل عنه الجمعية والمفرد مع ان المعنيين بحسب الظاهر مما يقتضيان الصحة وحاصله انا وجدنا في
صور ان التوصيف بحسب المعنى صحيح مع انه لا يصح فليكن ما نحن فيه كذلك واستشكل بانه لا يصح
التنازع في الجمع والميم والعين كما تقدم التصريح به ولا يصح الفاء في الصنع لان المحلى مستغرق وغيره ان
كان جمع كثرة فاقله احد عشر بلا خلاف عند النحاة فلا يتصور الخلاف الا في جمع القلة وعبارتهم نصية عنه
فانهم يقولون بجموع الكثرة فاشار المص الى دفعه بقوله فائدة لا فرق عند القوم بين جمع القلة والكثرة
وان صرح به النحاة كما قد سبق ان منتهى الاول العشرة ولا منتهى للثاني فان الجمع المحلى منهما
للعموم مطلقا اي سيطل عنه الجمعية ولعبر كالمفرد العام المحلى باللام وكل فلا فرق بين المحليين واما الجمع
المنكر فاقل منهما ما تقدم وهو الثلث عند الجمهور والاثنان عند البعض ولا فرق في جانب الزيادة وان
قيل به في التلويح وغيره لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره باي عدد شاء ومن جملة العدد الزائد
على العشرة فلو كان منتهى الجمع المقل العشرة لما صح التفسير باي عدد شاء وصحة نحو رجال عاقلون
والمرأة عقلاء فان الجمع السالم بالواو والنون والياء والنون من جموع القلة وافعل جمع قلة الفاعل قد جاء
من جموع الكثرة وكذا عقلاء فرع الحاصل ان قولنا رجال عاقلون صحيح البتة ولو كان عاقلون من جموع

من جموع القلة مع ذلك فان الموصوف يدل على اعداد غير متناهية والصفة محصورة في عدد وكذلك
ائمة عقلاء ونحوه وفيه بحث ظاهر فان الموصوف يدل على مطلق الجمع ويتحقق فيما دون العشرة فلا منافاة
في التوصيف والجواب ان ذلك صحيح في كل مادة سواء كان رجال عشرين او ثلاثين او خمسين
ولو كان الفرق كما ذكر لم يصح ذلك قوله على ما اشتهر من ان الفرق بين الجمعين في مرتبة القلة والكثرة
كما اشرنا اليه سابقا فيه ان الافتراق في جانب الكثرة فقط فهو ورود السؤال فلا حاجة الى
الجواب وفيه انه قد قيل في كتب النحو ان كل واحد منهما يستعمل في استعمال الآخر فيجوز رجال عاقلون وائمة
عقلاء والجواب انه صحيح بحسب الحقيقة الفافان صحته لاحتياج الى قرينة بل يصح على كل حال ثم اعلم ان اهل
النحو من العرفاء باسرار العربية واذ حكموا قاطبة بما ذكر فالمنزل عليهم كما ترى فتدبر عند السكاكي استغراق
الجمع الكل كالمفرد فيصح لا يتزوج النساء ولا يتزوج امرأة واحدة فكما ان التزوج مسلوب عن كل فرد من افراد المرأة
كذلك الاول وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد اشمل فعنده معنى الاول لا اتزوج كل جماعة
من النساء فلا يحنث ان تزوج بواحدة او اثنتين فانه صدق في انه لم يتزوج الجماعة بخلاف المفرد
فانه يحنث بتزوج واحدة ايضا فاستغراق المفرد يشمل الجماعات والافراد كليهما واستغراق
الجمع لا يشمل الا الجماعات ويؤيده ما تقدم من الاستثناء يعني ان الواحد يصح استثناؤه من الجمع فكان
من شمولاته فيقال لا اتزوج النساء الا امرأة ولو كان معناه كما زعمه السكاكي لم يصح الاستثناء
اورد عليه ان الاستثناء كما يجوز اذا كان المستثنى من افراد المستثنى منه كذلك يجوز اذا كان
جزءا منه كقال قرأت الكتاب الا ورقة منه وقد ذهب [illegible] الا البعض من جانب القوم واشير الى
المعهود الا زيد والحق ان بعض النحاة وان جوزوا ان يكون المستثنى وان كان لا بد ان يكون
من افراد المستثنى منه لكن الصحيح انه لا بد من ان يكون بحيث لو لم يذكر لكان داخلا في الحكم والجمع
اذ قد كان صح ان المستثنى منه الواحد لا بد من ان يكون بحيث لو لم يذكر لدخل ولا يبعد

الا بان يكون الحكم متعلقا بكل واحد لا بالجماعة وهو المطلوب وما ذكر من الامثلة فمعناها شامل لكل واحد
نحو وهبت كل رمنة الا الغرض فعلى هذا فقس فاستقر ولا تزال فانه مفتقر الى نظر السير والا احتاج
على المختار الاجماع من الائمة الادبية المنعقد منهم على ان المفرد والجمع في حالة الاستغراق سيان
ولذلك نرى صاحب الكشاف في كل ما وقع الجمع المحلى في الكتاب المجيد يعبر عما يفيده باستغراق
المفرد ولقد استوفى فن البلاغة فان قلت لو كان استغراق الجمع مثل استغراق المفرد لكان
مفاد قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار انتفاء الادراك واحد من الابصار وهو خلاف ما هو المذهب
عندنا فان الله تعالى وعد على ادراكه بالبصر في الآخرة اجاب بقوله وفيه نعلم من كل نواقض
لا تدركه الابصار يطلق ان يقتضي عموم السلب باعتبار الافراد اي عمومه لكل فرد من البصر وحاصل السالبة
الكلية فالسالبة بعينه باعتبار الازمان لانه مطلق عن التوقيت فلا يكون دائمة مفيدة للسلب في
جميع الازمان فما مثل فلا ينافي الرؤية في يوم الآخرة فان قلت انه قد تقرر في غير هذا الموضع ان النفي مستغرق
باعتبار الازمنة فلو قال لا يتزوج النساء يحنث بالتزوج في اي زمان كان وهذا الشيء يكون الاستغراق
باعتبار الازمان وقد مر مرارا فيما تقدم فتذكر قلت ان المعنى ان كون استغراق الجمع مثل استغراق المفرد
لا يقتضي الاستغراق باعتبار الازمنة فالاشكال على هذا غير صحيح وهذا اصح وعلى ما ذكرت ان
الاشكال بحديث اقتضاء النفي الاستغراق باعتبار الازمنة وهذا امر آخر وهو متوجه على اي تقدير كان
سواء كان استغراق الجمع مثل استغراق المفرد كما رآه الجمهور اولا كما رآه صاحب مفتاح العلوم فانه
ح لزم ان لا تدركه جماعة من الابصار في الآخرة مع ان المذهب خلافه وان كان لا يرد على مذهب السلف
فانه لا يرى امتناع عدم رؤية الله تعالى في الآخرة فان قلت سلمنا ان الاشكال لا يتوجه على المسألة
فما الجواب لو اورد بحديث النفي قلت تخصيصه بابصار الدنيا جمعا من الادلة وكلام آخر ذكر في الاصل
قالوا اذا لو كان استغراق الجمع مثل استغراق المفرد لم يصح لا رجال في الدار وفيها رجل او رجلان فان

فان معناه نفي الرجل فيهما وهو الصحيح والحال انه يصح لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان
دون الرجال ويمكن ان يجري بانه لو لم يكن استغراق الجمع نفس استغراق المفرد لكان لا رجل
ولا رجال فيها سيان وذلك باطل فانه يصح لا رجال بل رجل ولا يصح لا رجل قلنا كون لا رجال فيها اذا كان
رجل او رجلان صحيحا ان حقيقة وان اردتم انه صحيح مجازا فلا فائدة فيه الا المكابرة والى هذا اشار بقوله واما
التخصيص فيجوز في كل عام فانه لو قيل لا رجل واريد ما سوى ذلك الرجل الذي فيها او الرجال الذين فيها
لا منافاة فان قلت فيصير البعض مما يصح التخصيص بل على سبيل الحقيقة قلنا انما صرح بذلك لئلا يفرق بين
الاستغراقين في الحقيقة وتحقيق انه ان سلم فانما يدل على ان استغراق الجمع المستفاد بكلمة لا مغاير لاستغراق
المفاد بلام المفرد ولا يدل على ان استغراقهما باللام متغايران ومحل النزاع انما هو بالنسبة الى الاستغراقين
باللام فافهم وقالوا ايضا انه لا شبهة في ان الجمع انما وضع للجماعة فاذا دخل عليه كلمة الاستغراق
ان الحاد استغراق الجماعات فيكون الحكم المتعلق به حكما على كل جماعة ولا ريب في ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم
الحكم على كل فرد فلا يكون الجمع المحلى كالمفرد في استغراق الاحاد لا مطابقة ولا التزاما قلنا لا نسلم ذلك بل الحكم
على كل جماعة يستلزم الحكم على كل فرد لغة وعرفا في الكلام وان لم يستلزم عقلا والكلام فيه وفيه نظر فانه اعتراف
بكونه لاستغراق الجماعات واستغراق المفرد انما هو بطريق الدلالة الالتزامية فان اريد الالتزامية
المنطقية فهي غير مقصودة في الكلام وانما هي عقلية بحتة لا يتعلق بها الاحكام من كون مدلولها محكوما
عليه مقصودا او محكوما به او غير ذلك وان اريد الدلالة الالتزامية البيانية فيمنع انه ذكر اللفظ الموضوع
لاستغراق الجماعات واريد به استغراق الاحاد فهذا معنى مجازي ولا يصح معه ارادة استغراق الجماعات
اريد به استغراق نوع لا تمييز عن الجواب الذي اورده فقوله شاملا ان الجمع المحلى عندنا لكل فرد فان جاءك
ان الجمع المحلى ليس لاستغراق الجماعات حتى يرد عليه ما ذكرت بل لاستغراق الاحاد عندنا و
الجواب عنه ان كلمة على بابه ليست للعلاوة فالمراد لان الحكم على الجماعات مستلزم للحكم على كل فرد لغة

يعني ان هذا الحكم نفاه في الفرد فقام فيلك الحكم على ان الجمع المحلى عندنا للاستغراق كل فرد ولا يخفى بعده
ويمكن ان يقال ان المراد انما هو استغراق الجماعات ويمكن عند المصير الى استغراق الافراد فيكون كلا منها
واحدا لا مجموعا كما تقدم في مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وفيه ان كلام القوم صريح في ان [illegible]
الاستغراق الافراد ليس على سبيل الكناية ويمكن ان يقال ان المراد الاول مبني على القول بالتجوز والثاني
على الحقيقة يعني العبارة ان لا استلزام للقول بهو انما القول بالاستلزام اللغوي يعني الدلالة الالتزامية
اللغوية دون العقلية فلا بد من القول بوضع الجمع ولا يخفى بعده فالوجه ان العلاوة منع للمعونة العائدة
اذ لا دخل لها في كلمة الاستغراق الا وجه الكفاية كما كان المستدل الكفاية لو اكتفى بها واذ قد زاد
مقدمة اخرى منعت والمقصود الاجمال عليها الاخير فافهم وقالوا انا نشاهد ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان
الكتاب اكثر من الكتب قال الزمخشري لان الكتاب يشمل لجميع الاحاد والكتب انما هو للجماعات
ففي الاول الجماعة الافراد وفي الثاني لا يكتب ان يكون داخلة فانه من المحال ان يكون الحكم على الجماعة
بناء جملة كما في الاجمال في الدليل فان قيل منهما خلاف ولا نسلم ان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من
اعرف اللغات طلبا ومراده منكر لا نسلم ان مراد ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان لفظ الكتاب المحلى
باللام الاستغراق اكثر من الكتب كذلك فلم لا يجوز ان يكون مراده ان لفظ الكتاب بما هو هو مع قطع النظر
عن ان يكون مقرونا باللام الاستغراقية اكثر من الكتب كذلك فان لفظه مفرد ولفظها جمع وللفظها
يجوز ان مراده ان كتابا منكرا اكثر من كتب كذلك فان هذا خلاف الظاهر فان المحكوم عليه بالاكثرية انما
انما هو المعرف دون المنكر قلت لا منافاة فان اللفظ اذا اطلق واريد به المعرف والمنكر وتعيينه في كلها
العموم كالاتفاق اللفظ او العهد لا صورة معهودة فيهما عند الكتاب فافهم فقد روي هذا
ان الاقرب ان الامر كذلك العارف الرباني رضي الله تعالى عنهما ان الكتاب المعهود فهو كتاب الله تعالى
الفارق بين الحق والباطل المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم الكثير اسرارا وبشرا وافاده غيره ومطالب

وقال من الكتب الكثيرة المعهودة التي لم يعط الا نساء وكان اكثر ذكر العامة اكثر عددا وادوار فهو مسئلة

ان جمع المذكر السالم ونحوه مما ينبئ على شمول النساء نفاه الاكثر خلافا للحنابلة اشارة الى محل النزاع

وحاصله انه لا نزاع في جمع مفرده مختص بالرجال بالمادة وجمع باعتبار نحو الرجال فانه بالاتفاق لا يتناول

النساء وضعا ولا نزاع ايضا في جمع مفرده عام للفريقين وجمع على ذلك الاعتبار نحو الناس فان ذلك

مما وقع الاتفاق عليه وانما النزاع فيما لفرقا بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة وهو يذكر على الرجال وقد

يذكر بحيث يشمل الفريقين فهذا انه شمول النساء وضعا اولا قال الجمهور ليس بالوضع وخالف فيه الحنابلة

وعليه الحنفية وفي المشهور بل هو ظاهر في الرجال او لا بل هو شامل للفريقين ظهورا والاظهر

في الكتاب فان المتبادر من غير قرينة هم الرجال وحدهم والمتبادر من غير القرينة الى الفهم هو المعنى الحقيقي

فالرجال المقصودون منه حقيقة وهو المطلوب والتعميم لا نساء عند طلب دليل حكمه بالنصوص في المحاورات

واستدل على المختار بدليل من اولا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات

والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين

والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم

والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما وتقريره

ان المسلمين وامثاله لو كانت شاملة للنساء لما كان ذكرهن الا تاكيدا ولو لم يكن شاملا لكان

تاسيسا وانما يحسن اولى من التاكيد فلا يشمل وهو المطلوب فان قلت غاية ما لزم من

الدليل ان المسلمين غير شامل للنساء ولا يدل على الوضع فيجوز ان يكون مجردا عن بعض المعنى

قلت المقصود ان ذلك دليل على كونه او الاصل في الدلالة الحقيقة اقول فيه نظر لان في شرح المختصر

ان لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة فعلى هذا لا يلزم التاكيد فلا يثبت المدعى كما لا يخفى وحاصل ان

الرجال وحدهم معناه البتة ولكن انما الاختلاف في ان النساء هل مشمولة ايضا ام لا فاذا حمل على الرجال

وعدهم كان الاطلاق على الحقيقة فيكون ذكرهن تأسيسا لا تأكيدا فلا يثبت المدعى وفيه نظر فانه ان اراد
ان الذكور معنى مطابقي للجمع وهو بالاتفاق فلا نسلم ذلك فانه قد انكر عليه وان اراد ان الاطلاق على الذكور
حقيقي لا مجازي كما اذا اطلق الا ان على زيد فيكون الجمع للقدر المشترك بين الذكور والنساء وهو مجاز من التصرف
بالمادة فهذا لا ينفع فان اللام للاستغراق كاستغراق الكل مثل استغراق المفرد فيشمله النساء التي والذكر بعده
تأكيد وان كان استغراق المفرد شمل فكذلك فان دخول كل جماعة من النساء في المسلمين التي ثم الافراد ما ذكر يكون تأكيدا
فلا بد من القول بانه موضوع للرجال حتى لا يلزم التأكيد على التأسيس وقيل على ما ذكره [illegible] في التحرير فانظر فيه فالاحسن ان يرد
على الدليل انه انما ذكر النساء بالانفراد مع انهن فهمن فيما قبل للافادة النصوصية لينقطع احتمال التخصيص ونعم انه تأسيس
ليس بتأكيد مصطلح فانه ما ذكر لتقوية الاول فههنا لم يذكر لذلك بل لافادة فائدة اخرى كما في قوله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى وان سمى ذلك تأكيدا فيمنع ان مثل هذا التأكيد يرجح المجاز الى التأسيس المقابل له
لا بد له من دليل فافهم ولو ثبت ما في ذلك الشرح سهل اثبات اصل المدعى جدا كما ستسمع ان شاء الله تعالى
واستدل على المختار ثانيا بان اختصاصه بالذكور بالتقرير من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الذي قالت يوم
نساء العرب من المسلمات ان الله تعالى ما ذكر النساء مع ان جموع المذكر كثيرة والنفي لما عرفت من نساء
العرب فانهن من اهل اللسان فمما وردت ام المؤمنين ام سلمة رضي الله تعالى عنها انها قالت يا رسول الله
ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات في التحرير في مسند احمد من
طريق ام سلمة ومن طريق عمارة وحسنه الترمذي ولا شبهة في ان تكلم النساء من عارفات اوضاع
اللغة واسرارها فاذا حكمن بان الله تعالى ما ذكر الا الرجال مع ان الجموع المتنازع فيها مذكورة دل على
انها دالة على الذكور خاصة ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطاهرين ما انكر عليهن فلم
يقل انه تعالى ذكرهن كثيرا بل سكت وهذا ايضا دليل على ذلك الظاهر وهذا هو المعنى بالتقرير ثم ان الوحي
الذي نزل بذكرهن مواجهة قبل الظاهر على التقرير من على ما قلن وهذا ايضا تقرير من ويمكن ان يكون المراد بالتقرير

بالتغير مع هذا التغيير او كلا جاء وارد على هذا الاستدلال يحمل على عدم الذكر استقلالا يعني ان النساء المذكورة
في الكتاب الالهي انما ذكرهن بطريق التبع دون الاستقلال فان قيل ان قيل ان الله تعالى لم ذكرهن
استقلالا فيما بين حال جمع لا يصلح الذكر نصيحة من ربهن وانما يصلح الا ان يذكرن ذكرا مميزا ان يكن مذكورا
في ضمن المجموع فلا دليل على ما ذكرت قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان المعلقة على شرح المختصر الشكوة به يعني فان
الرجال قوامون على النساء يعني ان النساء انما قلن ما قلن شكاية الى رسول الله صلى الله عليه وعلى اله
وسلم والشكوة انما يصح اذا كن لم يعلمن حقيقة الحال وقد علمن ان الرجال قوامون على النساء اي لهم الحكم
والفضيلة فذكرهن تبعا لهن بما ثبات للرجال وهو المؤمن والله اعلم القول الرجال قوامون على النساء لكن هي
البين بان سيظلم ذكرهن في سلك ذكر الذكور افعل لعل مراد هن التماس الذكر كذلك اي الاستقلال تحصيلا
للشرف اي لا نم ان ما قلن شكوة لانه لا شبهة في ان الذكر على الاستقلال مما على التشرف فمعيدان لي
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ان يذكرهن الله تعالى بالتشرف وهذا احسن ولا ينكرن ان الرجال قوامون
فانهن مع كونهن تابعات مطالبات لان يذكرن تشرفا واستدل على المختار ثالثا بانه جمع المذكر اجماعا
وهو لتضعيف الاحاد وفيه انه استدلال بالتسمية وحاصله انه غاية ما لزم منه انهم يسمونه جمع المذكر
والتسمية يكفيها ادنى مناسبة فلعل وجهها ان الذكور داخلون فيه فلا دليل على المطلوب وفيه
بحث فانه ليس استدلالا بالتسمية بل استدلال بالاجماع وحاصله ان اهل العربية قاطبة قالوا انه
جمع المذكر وعندهم ان كل جمع فهو لتضعيف الواحد فهو التضعيف المذكر وهو المطلوب في المقام لم يثبت الى
هذا التقرير الا انه قدم منه نقلا عن شرح المختصر ان كونه للذكور خاصة اجماع فقد صح انه جمع المذكر وفيه تضعيف المذكر
ولا يثبت المدعى فانه يجوز ان يكون لجمع المختلط ايضا ومنع بانه يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والمجاز
ايضا كما تقدم بغير مرة وما كان المذكر عندهم اللفظ الذي لم يتبين فيه علامة التانيث فلا شبهة في ان مسلمين
جمع مسلم سواء كان خاصا بالذكور او ماخوذا على وجه العموم للفريقين وعلى التقدير ان انه مذكر اصطلاحا فقد صدق فانه

جمع المذكر وهو تغليب ولا تورث ولذلك قال ولهذا استدل بالتسمية وحاصله انهم يسمون المشتمل على الذكور
فهذا الاستدلال بهذه التسمية فلا دليل فيه على المطلوب فاحسن تدبره وقال الشيخ ابن الهمام في
التحرير فان قيل نوقض بان مسلمي التمييز من احاد قبل ضم بعضها الى بعض جب فانه جمع صاحب وعند الجمع اطلقت
وظلموا جمع ظالم وتجار انه الكوفة فقد سقطت عند الجمع فيجوز ان تكون ساقطة عن مسلمين الفا فاقول السؤال
انما يرد لو قيل انه اي ان مسلمين جمع مسلمة وهو ممنوع كيف ويلزم ان يكون الجمع مفردا لان الذكور داخلون فيه
المؤنث فهو جمع له فان الجمع التغليب الا احادا ولو لم يكن جمع مسلم بل جمع مسلمة فقط لم يدخل المسلمون انتهى
فقد ثبت انه جمع وقد سلم هو انه جمع مسلمة سقطت التاء عند الجمع فلو مفردا وذلك كالظلم بعينه فليس جمع مسلمة
فلا يرد كما قال ذات التاء وفاتها لكن في المفرد بل هو جمع مسلم اذ دخلت فيه مسلمة بحيث اجنبي من جنس
الاسلام عند الجمع تغليبا كالعمرين فان عمر رضا فيه اخذ بحيث دخل في مسماه الصديق رضي الله عنهما تجوزا
بحيث يشملهما وهو الاظهر ولا يلزم من التجوز في مسلم التجوز في جموعه اذ لم انه قاعدة وجه ان وضع الجمع
لنوعي فوضعه احاد مفرد لو كان مجازا او حقيقة وهو متحقق فلا تجوز في الجمع وهنا مقام الاعتراض على التجوز
ومقام انه لا تجوز في الجمع اما الاول فالظاهر انه مردود وتعلق فيه بمنع فانه بنى الجواب او على ان الجمع
التغليب مسلم لكن الكلام في ان الواحد المذكر بعينه او المؤنث الغافل تسمية جمع المذكر اصطلاحا فاعترض
بانه لا يجوز ان يكون من احاده المؤنث الغافل فانه يلزم ان يبقى التاء في الجمع كما في مسلمات
واجاب بان المغايرة في ذوات التاء كمانع فيه قبيل حتى الاعراب بانه لما زعم الذكور سموه بجمع المذكر حيث
كان الاسم منفردين او مختلفين كان نسبته اليهما اولى وهذا يدل على انه جمع مسلم ماخوذا من الذكور
ومن الاناث في نحو مفرده معنى من واحد لها بجواز العقول قبل ضم بعضها في ضمن جمع تغليبي فافهم
اما المقام الثاني فالظاهر ان المجاز والجمع تبعي فاذا في مفرد مجاز فيعم الجمع بالطريق الاولى او لان
كان الاسود مجازا فان الجمع يشتمل على المادة والهيئة والانتفاء على وضعها فالمادة لكن وضعها

وهذا حقيقة الجمع على حقيقتها ما فهم فانه وان لم يكف المجادل للمبدي للاحتمالات البعيدة لكنه كاف للمناظر
وعلى هذا اندفع ما قيل يلزم ان يكون الجموع كلها مما لا واحد له من لفظه اما اللزوم فلان مفرده لا يصح ان
يكون مسلم خاصة لدخول الذكور فيه ولا مسلمة على الخصوص لدخول الاناث فيه على مذهب الخصم ولا انه
فيكون له مفرد الى مسلم ومسلمة وهو المطلوب واما الاندفاع فلان مفرده مسلم بالتجوز الى المعنى الاعم وهو مسلم او
مفرده وقد عرفت ان التجوز في الجمع وفيه بحث فانه لو حرر الاعتراض بان مفرده لو كان من لفظه لكان
مسلم او مسلمة او كلاهما او مسلم ماخوذا الاعم او خامس والاول باطل لما عرفت والثالث كذلك لانه يلزم
ان يكون للجمع مفردان والرابع يثبت المطلوب فان مسلما الاعم لم يعهد في كلامهم فلا مفرد له موجود واما الخامس
فهو يثبت المطلوب ظهورا بل لم يندفع والحاصل ان مقصود المعترض انه يلزم ان لا يكون له مفرد موجود في
نفس لفظه وهو ثابت ولا يخفى ما فيه فالاولى منع امتناع اللازم فان باب التغليب في المثنى والجمع وسيع
ولا شبهة ان المفرد لها هو اللازم وهو ليس موجود في اللفظ فان عبر بعض الاعم لم يوجد المفرد وانما اعتبر عند الجمع فمثله
مثل المخبر فيه فلا بطلان اصلا وايضا لو كان مجازا لزم هذا المحذور ايضا فالحق ان يقال في تصحيح الاعتراض
انه لو كان حقيقة يلزم ان يكون جمعا من غير مفرده فانه لو كان مفرده مسلم الاعم يكون انما التجوز فيه لا في مسلم
التجوز في الجمع ولقائل ان يقول للخصم ان يلزم انه لا مفرد له متحققا في الوجود كما في صورة المجاز فان مسلمين
لابد له من مفرد ولا وجود له الا عند الجمع وكذا القول اذا كان حقيقة فانه لا مفرد له موجود وانما الوجود له
عند الجمع وكذا القول الجواب ان المفرد المعتبر على تقدير التجوز مما لا بطلان فيه فان امثاله قد وجدت كثيرا
في باب التغليب بخلاف هذا الجمع فان امثاله لم يعهد فالقول به لا يجري على انه مخالف لما ثبت
بالاستقراء في موارد الاستعمال قالوا اولا انه يجوز قوله تعالى اهبطوا ان كان للذكور فقط والاصل الحقيقة وجاء في له
لان المنهي طبعي لو كان لمرادهم الرجال فقط كان صحيحا البتة وفيه استعمال في الكلام المجيب على الرجال والنساء
فان المنهي له ابو البشر وام بني ادم وحوا عليهما وعلى نبينا السلام والصلوة وعلى آله اجمعين كما [illegible]

والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة في النساء وهو المطلوب اقول فلك ان تقول الاصل في
الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة في النساء اذا لم يكن لاحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع فانه حقيقة في الذكور
البتة فلو كان للاعم او للنساء ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فدعوى المستدل ان الاصل الحقيقة
انما هو اذا لم يدر اللفظ بين المجاز والاشتراك فانه اذا دار فالاصل المجاز اولى انه قد تقرر فيما قيل انه للذكور خاصة
كما في شرح المختصر بالاتفاق فعدم كونه لاحدهما على الخصوص ممنوع واذا كان له بالاتفاق فلو كان لغيره كان دائرا
بين التجوز والاشتراك والاول راجح وحمل الفاضل وهم الاشتراك اذ النزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة
ولا نزاع فيه فلو كان لغيره كان مشتركا وهو خلاف الاصل قيل عدم النزاع ممنوع فانهم يقولون بالاشتراك
المعنوي واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انهم من افراد الموضوع له ولم يرد على المصنف كانه ربه حيث قال لكن لم
ان ما وقع من المصنف فيما قبل على الاستدلال على المختار بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات انه
للاذن يدل على انه للرجال وحدهم حقيقة على ما في شرح المختصر فلا يلزم التاكيد لا يخلو عن ضعف وقدم ولا دلالة
بالاعادة فانه اتم من الافادة فانه ان كان مراد شارح المختصر ان الجمع معناه الوضعي الاولي على الخصوص حتى
لو اطلق على المختلط لم يكن اطلاقا على ما وضع له بهذا الوضع فالدليل تام فان المسلمين لاستغراق المستغرق فلا يشمل
النساء مع الرجال والا لكان ذكر المسلمات تاكيدا فلابد من ان يكون مستعملا في الذكور خاصة
وهو الموضوع له لان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان لغيره سواء كان مشتركا معنويا بين الرجال
والنساء او لا يلزم الاشتراك فتم الدليل واندفع الاعتراض ولا يستقيم هذا الجواب فان وضعه
للرجال وحدهم ثابت فلو كان لغيره سواء كان مشتركا معنويا او لا كان مشتركا وهو خلاف الاصل
فمنع القائل ان كان منع قول شارح المختصر يعني ان شرح المختصر غير معتمد عليه فتعين المحل والمصنف فيما قبل ايضا
والا فلا توجيه له وان كان مقصود شارح المختصر ان الاطلاق على الذكور خاصة حقيقة وان كان من قبيل
حقيقة اطلاق اللفظ على افراد معناه فلا يصح ما من المصنف وهذا الكلام وقع في البين واعلم انه لو كان الجواب

الجواب منع التعارض لرد الأصل الحقيقة ولزوم الاشتراك مستنبعه فالمنع انا لا نسلم ان الأصل في هذا المقام الحقيقة
وانما ذلك اذا لم يكن دائرا فانه اذا كان دائرا وحمل على الحقيقة يلزم الاشتراك لا الاصل الا ما [illegible]
المعه ولكن لا يظهر معنى لقوله افلا نزاع الخ وقالوا ثانيا لو لم يدخلن لما شمل الاحكام لهن فان التكاليف
لم توجد منوطة بالنساء وحدهن وانما عهدت نحو امنوا واقيموا فلو لم يدخلن لم يشمل الاحكام لهن
لهن فلا بد ان يكون داخلات فيها والاصل في الاطلاق الحقيقة اقول لا نعلم عموم الشريعة لكل
احد من الرجال والنساء ضرورة اي بديهة فان اصلاح المعاد والمعاش لا بد منه لكل احد من قبيل
بل عليه دلالة ضرورية كما من قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او نقول المراد
بالضرورة اللزوم او نقول ان المراد دلالة النص او نقول ان المراد البديهة بعد ما ثبت بالنص وقد ثبت
عموم الصيغ لغة ولو تجوزا فانه لا نزاع فيه انما النزاع في الظهور والوضع حملنا على الخصوص الدالة
على اختصاص الحكم بالذكور على العموم ولهذا لم يحمل عليه في الاحكام كالجهاد والجمعة وغيرهما وما ذكر على موازاة
ما وان الصيغ مجازات في العموم والباعث عليه عموم الشريعة وشمول اللفظة قوله والاصل الحقيقة
قلنا لا نسلم ذلك بل انما يكون اصلا لو لم يكن المخصص موهوما فانه عند ما لا يدفع هذا لو كان لغيره
[illegible] الاشتراك وهو خلاف الاصل وبحث في المشهور بالتزام عدم الشمول لغة بل بالاجماع
وفيه ما فيه وحاصل الجواب المنع على الملازمة القائلة لو لم يدخلن لما شملهن الاحكام فان شمول الاحكام
يجوز ان يكون بدليل آخر وهو الاجماع ووجه النظر ان الاجماع انما انعقد بعد انقراض عصر النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم وذلك ليس من قبيل وهو ظاهر واعلم انه اجيب في المشهور بالتزام عدم الشمول بدليل خارجي في بعض
الكلمات اقتصر عليه في بعضها عن [illegible] وغيره وعلى هذا يمكن توجيهه بان الدليل يجوز ان يكون
دلالة النص بتنقيح المناط او هو بالقول صلى الله عليه وعلى آله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او بما روي
من الاحاديث الصحاح من كون النساء واجوبة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفيها الخطابات

فبعضه بهن فيظهر تنقيح المناط الظاهر كمال احد العموم او تقوى فكذلك الدلالة ههنا الضرورة وهذا غاية التوجيه وفيه
نظر فان حدوث الاجماع لعله لغرابته كما ذكروا ايضا فالاجماع انما انعقد على الشمول لا من مشاركتهن
الرجال في الاحكام فكذلك الاجماع ينفي الخطاب لانهم لم يستدلوا به فالشمول من الخطاب النسبة وبهذا
ظهر ضعف ما تقدم من ان الدليل الضرورة فانا سلمنا ان ذلك ايضا من الدلائل لكنا نقول ان الشمول
باعتبار شمول ذلك الجمع فعلى هذا فالاوجه ما في الكتاب مسئلة قيل قول الحنابلة قول الحنفية
والاظهر الترجيح بالفروع او غيره لا بالمسئلة وفي البديع واكثر اصحابنا والحنابلة يدخل معا واراده
الدخول الظهور كما الظهر لمن تتبع فتنبه ولا تتبع وفي التحرير وهو قول الحنفية اي قول الحنابلة قول الحنفية
وسائر الكتب الحنفية ظاهر فيه ايضا واستدل على العموم فيما قال امنوا على بني فاعطى الامان انه
يدخل بناته والاظهر ان ذلك لان الامان مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا وحاصله ان الدخول
لا يدل على ان مذهبهم ان الدخول على سبيل الحقيقة فانه يجوز ان يكون الدخول لان الامان
لحقن الدم وهو مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا او اللفظ على الحقيقة النسبة وقد عرفت فيما مر ان الامان
قد يثبت لشبهة الاسم فثبوته عند الدليل بالطريق الاولى وايضا ان القرينة دالة على ان
المستامن انما اراد الاولاد فان الاستيمان انما هو ليبقى نسلهم والبنات والبنون فيه
سواء فان الشفقة على السواء ومن الشنيع ان يطلب الرجل الامان على البنين ويهلك البنات
لانه يخالف مقتضى الغيرة والشفقة فافهم وايضا قد مر انه لا نزاع فيما هو مختص بالذكر بالمادة والا لكن
فالدخول فيما نحن فيه لا يدل على المتنازع فيه مسئلة الخطاب الذي يعم العبيد وغيرهم لغة كقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية وقوله تعالى يا
ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم هل يتناولهم شرعا وقال الاكثر نعم يعمهم شرعا فيعم احكام العبيد والاحرار
وقيل لا يعمهم شرعا فلا يعمهم الحكم شرعا وقال ابو بكر الرازي الحنفي يعم في حقوق الله فقط ولا يعمهم في حقوق العباد

في حقوق العباد في الشرع قال الاكثر ملتزمين الكلام فيما لم يتضمن حكما يحتاج في قيامه الى صرف زمان فيما دونهم بل
فيما اذا انقضى بالمنفعة عن الاشتغال بالقيام بمهمات السادات وحاصل الخلاف هل يريد
الشارع باللفظ العام ما هو مدلوله او لا يريد كذا في التحرير لنا ما عرف من تخصيص العمومات بالاحرار عرف
ظاهر والظاهر ان الشارع يريد ما يفهم كل من بعث اليه والا لبدل عنا الا بد بل فهم في الخطابات داخلون وانما
الخروج اذا دل الدليل عليه ان دل دليل على الخروج عن بعض الخطابات كالجهاد والحج الى غير ذلك كالجمعة مثلا كلمة
القتال ومعناها ظاهر قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب ينافيه فانه يقتضي ان يكون منافعه له
دينهما تنافي التسوية الجواب اقول ان لو كان الخطاب له لكان هو مكلفا بما امر به والاشتغال بالايتمار
يمنع تسليم منافعه لمولاه لانه ظاهر ان اشتغل بالصلوة في وقته يفوت خدمة السيد فيكون العبد منافعه لسيده
دون جهة الخطاب اليه متنافيان فلم يكن العبد مرادا في الاستعمال فقط لا في شمول اللفظ وهو معنى الاختصاص
بالاحرار عرفا فانك قد عرفت ان حاصل الخلاف ان الارادة هل هي مخصوصة بالخطاب يعني ان العام الشامل لهم
ولغيره خص منه الاحرار فقط او هو مبقى على اصله لما مر من التحرير اقول فلا يرد ما قيل في حواشي شرح المختصر للفاضل مرزا
جان ان الخروج لاجل الرفع محال على تقدير الدخول لا لمنع التناول صيغة وحاصله ان غاية ما لزم ان دخول
العبيد ملزوم محذور وهو لا ينافي على ان الصيغة لم لا تتناولهم وكان المدعي هو هذا ووجه عدم الورود ظاهر فانه
اختلاف في التناول صيغة بل هو المفروض وانما النزاع في ان ذلك التناول هل هو مبقى على ما كان عليه
ولا وهذا الدليل دال على ان السباق والسياق دليل الارادة المبنية كما استدل من قول الشاعر ومبهر
منه قبر عامر قبر على انه مجاز الاسناد لقوله افناه قيل الله للشمس الطلوع وهذا ظاهر وفيه نظر فانه قياس مع الفارق
ان قول الشاعر لا يحتمل التجوز بين الحقيقة قطعا بخلاف ما نحن فانه يقبل النسخ فلنا ان نقول ان الصيغة
متناولة حقيقة الشرع ثم لزم محذور لا يدل على انه لا تتناول في لسان الشرع فانه يجوز ان يكونوا داخلين ثم خرجوا
نسخ وفيه بحث ظاهر فان خروج العبيد ليس من النسخ الى نظر العبد من قبل مستأنفه لم يخرج منه تكليف بالنسخ وبالملك وهذا ظاهر

ولعل قول التحرير فالاول النافي دليل عدم الارادة لدفع امثال هذه الشبهة المنبئة عن عدم تحرير محل الخلاف
والجواب عنه انا لا نم عموم مملوكية المنافع بل خص منها البعض فلم يثبت العرف لغني ان اثبات من الشرع ان
منافعه الى وقت كلها له فانه لو اشتغل بالصلوة في آخر الوقت ليس للمولى ان يستخدمه فقد خص
البعض البتة فلا يثبت ان العرف على ان الكل مخصوص على البعض بل الظاهر انها عامة وانما يخص ما يخص
بدليل وانما الاصل على عدم ارادة العبيد في عمومات النهي فكان المقصود منها الكف او الامتناع وعلى التقدير لا نسلم
كون المنافع لسيده ضرورة ان العبد لو اشتغل بالكف عن السرقة فلا نضر شيئا من الحكمة المشروعة
للسيد وابو بكر الرازي المفصل بين الخطابات المتعلقة بحقوق الله والمتعلقة بحقوق العباد فجوز في الاول
تعلقه بالعبيد ولم يجوز في الثاني ادعى حدوث العرف فيما هو من حقوقه تعالى وفيها ما يتوقف كما كان من ادعى
فعليه البيان وحاصله انه قول بلا دليل واعلم انه لا شبهة ان بعض العمومات الشاملة للعبيد بحسب الوضع
يتناول العبيد في الشرع البتة وبعضها لا يتناول والاول كالصلوة والصوم وغيرهما والثاني كالجهاد
والبيع والهبة وغيرهما فالقول بان العامات المتناولة لهم لغة عامة لهم شرعا مطلقا باطل البتة وكذا
القول بعدم التناول مطلقا فتحرير محل الخلاف ينبغي ان يكون على هذا النمط ان الظاهر في الشرع التناول
او عدمه فان كان الاول فعدم تناوله يتوقف على الدليل وهذا كاعمال العام قبل البحث عن المخصص
وان كان عدما بالشرع فالظاهر ان يبقى اللفظ على ظاهره فلا يثبت ان العرف على التخصيص الا ان كان
بالشرع والظاهر ان يبقى اللفظ على ظاهره فلا يثبت ان العرف على التخصيص فينبغي ان يبقى على ظاهره
الا ان يدل الدليل على خلافه وذلك كالبيع فان صحته موقوفة على تعلق الدين برقبة السيد فلم يكن منافعه
مسلمة الى السيد فيها فدل الدليل على الخروج ومبنى النافي ان دخولهم مشكوك فيه لان بعض العمومات
تناول في الشرع وبعضها لا فيتوقف الدخول الى ان يدل الدليل عليه او نقول ان كون منافعهم مسلمة الى السيد مخصص
فلا يتناول في الشرع ومبنى قول الرازي ان الحقوق الالهية اكثرها متوجهة الى العبيد واكثر الحقوق الغير

المفرق الغير الالهيت غير متوجهة اليه فلاحتي التفصيل وقول الثلاثة فيه نظر فان الدخول لانه مسكوكة
فان الحقيقة الملك وفقول الرازي غاية ان وعلى اله وسلم داخل في العمومات الشاملة للخ مفهوم
لو اراد صلى الله عليه وعلى اله وسلم كيا ايها الذين امنوا عند الاكثر وقيل لا يدخل رسول الله صلى الله عليه و
على اله وسلم في تلك العمومات وفصل الحليمي فقال ان كان ذلك مصدرا بالقول كقل يا عبادي لم يشمله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم وان لم يكن مصدرا به يدخل لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغوي مع عموم الشريعة
وعدم المانع وهو اباء التركيب اما وجود المقتضي فظاهر فان المفروض الشمول لغة واما عموم الشريعة فلان
لان النبي صلى الله عليه وسلم وعلى اله مكلف بالشرائع او التركيب باعتبار الهيئة للالفاظ فهو ظاهر فلا بد
من القول بعموم مهالة صلى الله عليه وعلى اله وسلم قيل في حواشي الفاضل ميرزا جان المعلقة على شرح المختصر
المفصل وهو الحليمي لا يساعد عليه او المتبادر بلفظ قل يا بني تميم افعلوا كذا خروج النبي طالب وتفصيل ان
المفصل استدل على مدعاه بان الامير اذا قال لوزيره قل لفلان كذا لم يدخل وكذا ما نحن فيه فهو لا يساعد
على عدم المانع فان قال لان نقول ان المانع هو التصدير بقل فانه لسببه يتبادر الخروج اقول الفرق بينه
وبين يا بني تميم افعلوا الحكم وحاصله انه نقول بوجوب صلى الله عليه وسلم ونفرنا مصدر بقل ومنه امثال
قوله يا بني تميم افعلوا الا الفرق بين الصورتين بالدخول وعدمه فانه نداء لبني تميم والمنادي لشيء لا ينادي
نفسه فالقول بالدخول فيه دون الاخر تحكم فان قال ان حكاية القول ان صدر عن المتكلم فلا يدخل البتة فهو
وقل يا بني تميم سيان وان كان حكاية لكلام الغير فلا نسلم فان الدخول انما هو في كلام ذلك الغير
الحاكي وغيره سيان قلنا فالمصدر بقل حكاية الغير غاية الامر ان الحكاية فيه صريحة وفي يا بني تميم ضمنية فلا وجه
للدخول في غير المصدر به والخروج فيه فالفرق تحكم وسائر الخطابات الشرعية كذلك فان رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعلى اله اجمعين حاك فقل مقدر في المعنى فلو كان يتبادر الخروج الكلية للزم ان تكون الخطابات
باسرها كذلك بعد قال ان التحقيق ان اعلام المبلغ جبرئيل عليه السلام الاحكام العامة الى واحد من العباد شمولها

يسمعهم ايانا فلا حرج لنزوله وهو مشتمل على نوع تفصيل الحاجة منتف قال المعترض الحل المبني انه لا يلزم ان
تقول ان الخطاب الواقع بعد قل على قسمين قسم يكون ثانيا في نفسه متعلقا بما يليق تعلقه به وهذا الخطاب
علما تعلق بكل احد حتى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم انه اذا اوقع بعد قل كان الخطاب
به خطابا ثانيا فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم داخل فيه بالاعتبار الاول ولا يخرج بما يريد كلمة قل بل ينبغي
دخوله كما كان ولكن لا تعلق به صلى الله عليه وآله وسلم باعتبار كونه مقول قل وقسم يكون المقصود منه
الخطاب مع المخاطب بقل فهما خطاب واحد متحمل الى المخاطبين وهو صلى الله عليه وسلم وعلى آله لا يدخل
ضرورة ان تعلق الخطاب انما هو بواسطة الخطاب بقل فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم المتعلق
الخطاب بهذا الاعتبار وتدبره ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء كما سيأتي ان شاء الله تعالى
وعلى هذا فالتفصيل المشتمل لا ان تقول ان ما ينبغي تم ان كان بكفايته فالمتوقف لحكم والا فهما
سيان وهذا ان اثر عليه فلا شبهة في انه الا الصحيح مسند المنع فتدبر واستدل على المختار بدليل من نفي
بان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموه اي فهموا شموله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولما كان كذلك يدخل
فيه البتة لانهم عارفون بمدلول اللغة وحلا بالما بانهم وصلا المقدمة الاولى فوجهه قوله لانه اذا لم يعمل صلى الله عليه
وعلى آله وسلم بمقتضاه اي بمقتضى الخطاب العام سالوه عن الموجب لعدم العمل وهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم
يقررهم على الفهم ولم ينكر عليهم فهذا قرره فيذكر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لهم الموجب ولو لم يكن صلى الله
عليه وعلى آله وسلم داخلا في الخطاب لما سالوه ولم يذكر لهم الموجب ومثاله ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
نهى عن الصلوة بعد العصر كما روي عن ابي سعيد الخدري انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد
الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر حتى تغيب الشمس رواه البخاري ومسلم وهذا عام وكان بعد ذلك يصلي بعد
العصر فسالوه عن الموجب فبينه كما روي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن الازهر
ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرأ عليها السلام وسلها عن الركعتين بعد العصر قال فدخلت على عائشة فبلغتها

فبلغتها ما ارسلوه فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت النبي
صلى الله عليه وسلم ينهى عنهما ثم رايته يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قومي بجنبه فقولي له تقول
ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا ابنة ابي امية سالت
عن الركعتين بعد العصر وانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان
رواه البخاري ومسلم اقول فيه نظر لانه ان اريد ان الصحابة رضي الله عنهم فهموه من الصيغة فلا نسلم
ذلك فان قلت فمن فهموه قلت يكفي بعموم الشريعة دليلا على الفهم فان الشريعة اذ هي عامة
فهموا الدخول فيه ولقائل ان يقول ان السؤال يجوز ان يكون لفهمهم دخوله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم بعموم الشريعة وان اريد غير ذلك فهو غير نافع ويمكن ان نوجه ان الظاهر الفهم من الصيغة اذا
كانت صالحة واقول ايضا ان هذا الدليل منقوض بالمسألة الآتية اعني ان المعدوم غير داخل في
الخطاب فان الصحابة رضي الله تعالى عنهم فهموا دخوله فلذلك اثبتوا شمول الحكم لمن خلق بعد الوحي
فقد يرد الجواب عنه ان مقصود المستدل على ما اشرنا اليه ان الفهم من الصيغة الصالحة دليل على الشمول
ولا شبهة في ان الصيغة ليست صالحة للشمول للمعدوم فلا يرد النقض قالوا اولا رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم آمر ولا شيء من الآمر بمأمور فلا يكون مأمورا وعلى تقدير الدخول لزم ان يكون مأمورا
الا ان كل من دخل تحت الخطاب فشانه ذلك ثانيا انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مبلغ للاحكام
فلا يكون مبلغا اليه ولو كان داخلا كان مبلغا اليه واجيب اولا بانه يجوز ان يكون آمرا ومأمورا
ومبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه فانه معالج ومعالج اما الاول فمن جهة الطبيبية
واما الثاني فمن المريضية ولقائل ان يقول في المثال لا نسلم المنافاة بينهما فلا احتياج الى ابداء التغاير
وفيه انهما متضايفان وهما متقابلان ضرورة ان المعلولية والعلية لا يجتمعان في ذات واحدة وههنا
مباحث لطيفة لا تليق بان تذكر في [illegible] ثانيا لا يصح ان يكون صلى الله عليه وعلى آله وسلم

قيل ص

آمرا او مامورا او مبلغا او مبلغا اليه الا لاصل في جميع قوله الامر اعلى مرتبة من المامور فلو كان صلى الله عليه وعلى آله وسلم
آمرا او مامورا لكان اعلى من نفسه وهو باطل ضرورة ان العلو لا يتصور الا بين شيئين واما النقض في جميع قوله
والمبلغ يعلم الخطاب قبل علم المبلغ اليه فلو كان صلى الله عليه وعلى آله وسلم مبلغا ومبلغا اليه
يلزم ان يكون عالما بالخطاب قبل علم نفسه قلنا لو سلم ان الامر اعلى فان المذهب عندنا ان الامر
يجب ان يكون مستعليا واما العلو فليس من ضروريات الامرية وهو المنع عن نافيه فانه صرح العلامة ان
الامر لا بد من ان يكون عاليا او مستعليا والعلو والاستعلاء كلاهما لا يمكن ان يكونا بين شخص
ولذا لم يصرح به او نقول ان المقصود بيان الضعف فيما قيل فمن حيثية الامرية والمبلغية اعلى وقدم
ويعني لو سلم ان الامر اعلى فنقول انه يجوز ان يكون اعلى من نفسه فهو باعتبار الامرية اعلى من نفسه من حيث
انه مامور وايضا هو من حيث انه مبلغ يعلم الخطاب قبل كونه عالما بالخطاب من حيث كونه
مبلغا اليه وقال المعتصم بحبل المتين ظاهر ان شخصا واحدا لا يامر نفسه على سبيل الاستعلاء فان المقصود
من ذلك الامتثال والشخص نفسه لا يطلب الامتثال من نفسه وهذه مقدمة واضحة وايضا ان المبلغ لا يبلغ
الا الى الغير وظاهر انه اذا علم الخطاب فلا يحتاج الى تبليغه الى نفسه ليعلم الخطاب بل يعلمه
بمجرد وصول الخطاب اليه فالزام كون رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم آمرا لنفسه ومامورا
لنفسه ايضا ومبلغا الى نفسه مما لا يخفى بعده وما من ذلك الدليل في شرح المختصر بنيانا بان الامر هو الله
تعالى والمبلغ جبرئيل والرسول حاك يعني انه انما يلزم المحذور لو لزم اجتماع الامرية والمامورية فيه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو ممنوع اقول يرده قوله تعالى واولوا الامر منكم فانه اعلى منا واذا كان
من هو ادنى من اولي الامر كان الاعلى اولى بان يكون من اولي الامر فرسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم اذ هو الاعلى فهو من اولي الامر البتة فيكون آمرا ويرده ايضا قوله تعالى يعلم بما انزل الى الكتاب الآية
فان الخطاب للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهذه الكريمة تدل على انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مبلغ فال

قال المعتمد [illegible] السبكي ان الصحيح ان يقول واولي الامر منكم بالنصب فان الكريمة اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم والمراد كون الامر فيه الظاهر ثم انه لا يعقل ان يقال ان حاصل الجواب ان
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ليس مرادا لكن لا يلزم اتحاد المامور به والامر
والامر هو مبلغ الى الغير بل الامر الحقيقي هو الله تعالى فان الحكم الا لله وانما الحكم غيره ابلاغ حكمه تعالى
الى عباده وعلى طريق النيابة وجبرئيل صلى الله تعالى على وعلى نبينا واله اجمعين مبلغ الى الرسول
صلى الله عليه وعلى اله وسلم فهو صلى الله عليه وعلى اله وسلم داخل فيه فهو صلى الله عليه وعلى اله وسلم
ليس مبلغ الى الغير ولا هو امر بنفسه وانما هو حاكي لخطاب الله تعالى ثم اذ هو صلى الله عليه وعلى اله
وسلم مامور بالتبليغ والامر لغيره بلفظ الله وامره فاندفع الاعتراض الاول فان قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قراه الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم لم يحتمل الا ان الاولى انه قراه كلام الله تعالى
فهو بهذا الاعتبار حاكي صلى الله عليه وعلى اله وسلم كما في حال الصلوة والثاني ان يقصد به الامر
لانه مامور وبهذا الاعتبار امر فهو صلى الله عليه وعلى اله وسلم من اولي الامر وداخل في الخطاب ولا محذور
واندفع الثاني ايضا فانه مبلغ الى الغير ايضا ولا شبهة في انه لا منع لقوله تعالى [illegible] ما انزل اليك بلغ
الى نفسك وغيرك وهو ظاهر والثاني ممنوع ولا شبهة في انه يختار ان يكون المراد بلفظ اذا منكم في
المحكي [illegible] ان يقول ذلك فهو من حيث انه داخل في الخطاب العام حاكي فقط
وانما هو الامر والمبلغ باعتبار كونه صلى الله عليه وعلى اله وسلم امر الى الغير بموجب ذلك الخطاب
نفس ذلك الخطاب او نحو ذلك وباعتبار الاسناد الى الخلق فافهم فانه [illegible] تحقيق الجواب
الثالث الذي اشار اليه بقوله وقلت اي يختار ثانيا انه عليه السلام بالقياس الى الغير ليس امرا
وانما مبلغا قلت لا منافاة فان ذلك الجواب من حيث وجه شارح المختصر ومن شابهه وهذا من
اخر ولكن هو لم يتعلق بتحقيق كلام الاول ابو الفضل فلم يقصد الاجابة بوجه اخر والا يرد عليه قوله

اقول يرد عليه بلغ ما انزل فان الخطاب العام منه فانا سلمنا انها مما انزل لكن التبليغ انما هو بالبعض
الخطاب لا الغير وهو صلى الله عليه وسلم وعلى آله الصادق الداخل والفائدة في اسماعه التمثيل والمطابقة
فيه فتدبر وقالوا انها انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مخصوص بالاحكام كوجوب ركعتي الفجر الوضح قبل ذكره
الآمدي ولا يوجد في كتب الفروع وقيل لم يذهب الجمهور الى وجوبهما على المكلف وقال الحسن بوجوبهما
كما في شرح المواهب اللدنية تصحيح مسلم ولعل الآمدي حمل مذهبه على انهما من خصائصه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ووجوب صلوة الضحى ووقتها من ارتفاع الشمس ووقت الاختيار بعد مضي ربع النهار واكثرها اربع ركعات
الى اثنتي عشرة ركعة واليه ذهب غير واحد من اعيان المتأخرين كما في المواهب وفي الاشباه خلافه فان
الاحاديث الصحاح دلت على تركها منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كثيرا سئلت ام المؤمنين عائشة
اكان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يصلي الضحى قالت لا الا عند القدوم من سفر رواه ابي
حزم وعن ابي سعيد الخدري كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يصلي الضحى حتى نقول لا يدعها
ويدعها حتى نقول لا يصليها وزاد الشيخ عبد الحق الدهلوي في شرح هذا الحديث كما كان عادته
الشريفة في النوافل رواه الحاكم والترمذي وابن حزم وقال الترمذي حسن غريب والتفصيل اللائق في شرح
سفر السعادة والاضحى ثم الاصح عندنا فانها واجبة على الكل عندنا فلا وجه للاختصاص وحرمة
اخذ الصدقة وفيه انه يحرم على بني هاشم والاغنياء كلهم والجواب ان ذلك لما كان لقرابته عنه صلى الله عليه
اولى ان المراد الاحترام عليه وعلى اهل قرابته وغير الاخير شناعة في هذا المقام واما النقض بالاغتسال
فلا شبهة في فساده فان المراد المعروف هو العقيق ومع مشاركته صلى الله عليه وعلى آله وسلم غيره في حرمه عليه
غيرهم وحانيه الاعمى فيرث بالاجماع كالمرء على خلاف الظاهر واباحة النكاح بغير شهود ومن غير
مهر ومن غير ولي واباحة الزيادة على الاربع من النساء في النكاح بل على التسع وسبب ازداد بل انه قد اشتهر ان
الاباحة الى التسع وليس كذلك عن ام المؤمنين عائشة رضي ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى

٣٠٥

حتى احل له النساء رواه الترمذي وصححه الحاكم عن عائشة والشيخ علي ان مثل ذلك كالتهجد وقد اختلف فيه والاشبه
الوجوب وتفصيله في شرح سفر السعادة واذا كان صلى الله عليه وعلى آله وسلم مخصوصا بالاحكام حجة دليل
على عدم المشاركة في العموم والا كان حاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كحالنا فان الخطابات الدالة
على استحباب الركعتين الفجر ومثلها التهجد عامة فينبغي ان يدخل فيها ولم يدخل والجواب عنه ان الخروج عن البعض
لدليل لا يوجب الخروج مطلقا كالمريض والاظهر كالمريض والمسافر والحائض وحاصله لانم ان اختصاصه
بالاحكام دليل على الخروج عن العمومات فانه يجوز ان يكون الخروج عن تلك الاحكام بدليل ولا دليل في
الآخر فيدخل كالمريض فانه خارج عن بعض الاحكام لدليل ولا يستلزم ذلك الخروج عن الاحكام
الآخر العامة بل هو داخل فيه فلم يخرج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم داخل في كل خطاب
عام سواء كان مع دليل مخرج او لا حتى يكون الاختصاص فيها ثم مسئلة خطاب التنجيز
احترز به عن الخطاب التعليقي فانه عام للموجودين والمعدومين الشفاهي احترز به عن
الخطاب الغير الشفاهي والاظهر ان يكتفي بالشفاهي او بالتنجيزي نحو يا ايها الذين آمنوا لا يعم المعدومين
زمن الوحي وقيل ان الموجودين الغير الحاضرين وقت الخطاب لا يتناول اتفاقا خلافا للحنابلة وبعض
الحنفية لنا اولا ان المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل والخطاب مشافهة يقتضي ان يكون
المخاطب مطلوب الفعل منه فلو كان المعدوم داخلا كان مطلوب الفعل منه هف ويرد عليه انه
يلزم ان لا يكون الموجود الذي لم يحضر داخلا في توجه الخطاب فان الغائب لا ينادى ولا
يطلب منه الفعل مع ان تحققه في الخطاب مشافهة فان قلت من الخطاب الشفاهي امثال قوله من
شهد منكم الشهر فليصمه وهذا شامل للغائبين البتة قلت لو كان هو محل الخلاف فالفرق ان المعدوم بحكم
ودفع ما فيه فان الخطاب يختص بالموجودين وان لم يكونوا حاضرين معقول بخلاف المعدومين
فالوجه ان يقال ان امثال يا ايها الذين آمنوا لا ينادى بها غير الحاضرين والظاهر ان حقيقة النداء

هو القصد الى شخص ليتوجه الى القاصد ويقبل بما يومى اليه وهذا لا يتصور الا فيما يكون المنادى وقت النداء بحيث
يسمع الكلام ويتوجه نحو الحاضرين والمعدوم لا يصلح لذلك قيل في شرح شرح المختصر فذلك الى
دعوى ان المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل حتى في المعدومين فقط واما المركب من الموجودين
والمعدومين فجاز فيه تغليبا اعتبار ان المخاطب ان كان معدوما فظاهر انه لا يتوجه اليه الخطاب
وما نحن فيه ليس كذلك فان الخطاب متوجه الى الموجودين في زمن النبي والموجودين بعده والمخاطب اذا
كان مختلفا من الموجود والمعدوم فيجوز توجه النداء اليه وفيه على تقدير التغليب بان يكون اطلاق لفظ الكل من
او الناس عليهم على طريق التغليب وهذا شائع يعرفه علماء البيان اقول المركب من الموجود والمعدوم
معدوم وقد عرفت ان كل معدوم لا يجوز النداء له فلا يجوز النداء والطلب بطريق الحقيقة من المركب فلا يكون المعدوم
داخلا بوجه والكلام انما هو في النداء والطلب بطريق الحقيقة لا المجاز فان قلت ان المنادى والمطلوب منه
الفعل فيما يكون المخاطب مختلطا لا يكون المخاطب مركبا من الموجود والمعدوم بل المخاطب كل من الموجودين
غاية الامر ان الموجود منادى بلفظ والمعدوم على طريق التغليب فلا يلزم النداء والطلب من المعدوم
الذي هو المركب والتغيير انه اذا نودي الجماعة التي فيهم [illegible] يا ايها الجماعة افعلوا كذا لا
يكون المنادى الجماعة من حيث هي جماعة قلت مقصود المص ان التغليب لا يخرج المعدوم
عن المعدومية فالنداء حقيقة متوجه الى المعدوم غاية الامر انه متوجه الى الموجود ايضا والنداء والطلب
بخبر من المعدوم غير معقول وغير واضح فان قلت يلزم حدوث التركيب فانه يكفي ان تق
ان المخاطب من المعدومين الخ قلت كلا لان مقصوده ان غاية الكلام ان المخاطب مركب اي
بعضه موجود وبعضه معدوم وشيئا لا ينادى تخيرا فان قلت صح تحديد بالعلاوة التي اشار اليها
بقوله ان التغليب في التعبير بلفظ الموجود لا في التكليف فان كل واحد من المعدومين مكلف حقيقة
فليتامل قلت لا نم ذلك فان حاصل العلاوة ابطال الاحتمال في المستند وهو حدوث التغليب ولو حمه

وتوجيهه ان التغليب هو التعبير عن شيء بلفظ غيره آخر باعتبار دخول الشيء الاول فيه وقول الشيء اداة الاستعارة
فيه ذلك وغايته تصحيح اطلاق لفظ المؤمن مثلا مجازا على المعدوم فان المؤمن اسم فاعل لا يطلق
على المستقبل والمعدوم ولا دخل له في تصحيح توجه التكليف الى المعدوم وحاصل الجواب الاول
ان الكلام سواء كان تغليبا او لا لا يخلص عن لزوم كون المنادى معدوما فيهما لانه لا تعاكس
فان قلت لا بد فيه فان النزاع في مثال يا ايها الذين آمنوا ولا نم ان المعدوم خارج عنهما فانه
يجوز دخوله على سبيل التغليب غاية الامر انه يلزم ان يكون الخطاب الى البعض بغير تنجيز ويلزم مع ما
الدليل على بطلانه فانه يجوز ان يكون الخطابات الالهية كلها كذلك قلت لا شبهة في انه تجوز من
المجاز ولا ضرورة ملجئة اليه فلا يصار اليه فالحق ان نفي اللفظ على مقتضاه وهو ان يكون المخاطب موجودا
وقت الخطاب وقولنا فيما لم يعم الخطاب الذي يحن فيه الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر بعدم العموم له وحاصله
ان الخطاب لم يتوجه الى الصبي لان النداء لا يتوجه اليهما كما عرفت ان حقيقة النداء توجيه الكلام لقصد
الاقبال وهذا هو لا يصح الا ان يصح ان يكون منادى والصبي والمجنون اذ هما ليس يفهمان الا قصد بهما
الاقبال لا يتوجه اليه الخطاب ومن لا يتوجه موجود في المعدوم على الوجه فهو احرى بان لا يكون مخاطبا وذلك
ما اوردناه قبيل في شرح شرح المختصر عدم توجه التكليف بناء على دلالة الاخبار في عموم الخطاب وتناوله لفظا
وحاصله انا لا نم ان الصبي والمجنون خرجا عن الخطاب بذلك المعنى بل لهما ما لهما ان اللفظ يتناولهما وانما
خرجا بدليل آخر مخصص للعمومات نحو رفع القلم عن ... عن الخطابات العامة كما خرج ان اذ عدم ... ببعض ذلك
النحو وان اريد انهما خارجان ولو بدليل فالمعدوم اجدر فممنوع لان الخروج بدليل ... اذ دخل يقتضيه اللفظ
والتكليف ولا نم ان ذلك الدليل متحقق في المعدوم وهو لئن سلم فهو خارج عن محل الخلاف فان المقصود
ان المعدوم لا يدخل في التكليف التنجيزي لكونه عن ما اليه ... لو صح الدليل وغايته ما لزم من قولك انه خارج
بدليل آخر وقد كنا قلنا انه خارج عن محل الخلاف اقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الا ارادة منا فيهم ارادة

من الطلاب فقد مر في مبحث الاحكام ان العقل والفهم من شرائط التكليف بالكلية تفصيل فلا نعيد
ومطلق التناول سواء كان بحسب وضع اللفظ او كان بحسب الارادة او كليهما وكذا التناول بحسب
خصوص الصيغة عن محل النزاع وحاصله ان عدم التناول للمجنون والصبي بحسب الارادة على الجنون
والصبى المانعين عن توجيه الخطاب الى الموصوف بهما والمنع عليه مكابرة فان قلت قد مر في المبادي
الاحكامية ان الاحكام من قبيل الاعلام الحادث كانت منوطة بالتميز ومنذ البلوغ ثم نسخت
فتعلقت بالبلوغ فقد صح ارادة الصبي بالخطاب وغاية الامر انه خرج منه بدليل خارجي
واما ان قطع النظر عن النقل فلا شبهة في ان الصبي العاقل مما يصح ان يراد فيه فقد قوي قول
شارح الشرح قلت لعل المراد بالصبي الصبي الغير المميز ولعلم ان تقرير هذا الدليل على هذا النحو انما يتم اذا
امتنع التكليف بالمحال من المكلف كما هو المذهب والمصنف على مذهب من جوزه فلا يتم قالوا ثانيا لو لم يكن
المعدوم في زمن الوحي داخلا في العمومات التي نحن فيها لم يصح الاحتجاج من العلماء على ثبوت
الاحكام على من في اعصارهم والتالي باطل اما الملازمة فلانه اذا لم يدخل فلا احتجاج به نحو صحيح واما
بطلان التالي فلانه لم يزل العلماء يحتجون به على من في اعصارهم وذلك اجماع على العموم للمعدوم
والاوضح ان الاستدلال بالاجماع فان العلماء قاطبة يحتجون والاحتجاج موقوف على العموم فهم
قائلون به وهذا هو الاجماع قلنا ذلك الاحتجاج منهم لعلمهم بعموم الشريعة للكل فالاحتجاج به لان
الشريعة عامة بمعنى ان الحكم على واحد حكم على الجماعة والحكم الشفاهي حكم على واحد فهو على الجميع فهو من قبيل الاستدلال
بالخاص على العموم كما في تنقيح المناط وهو لا يتوقف على العموم الخطاب الشفاهي وهذا جواب عن سؤال
قائل بان العموم لا يفهم الا من صيغة وهو لا يتصور الا اذا كان المعدوم داخلا فان الخطابات للموجودات
خاصة لم تعم وتقرير الجواب انا لا نسلم ان العموم لا يفهم الا اذا كان المعدوم داخلا في الخطابات الشفاهية
فان قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واشباهه يدل على العموم للمعدوم ولا يتوقف

ولا يتوقف على الوصول في التنجيز وقالوا ثانيا لو لم يكن المعدومون داخلين لم يكونوا مخاطبين ولو لم
يكونوا مخاطبين لم يكن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مخاطبا لهم ولو لم يكن مخاطبا لهم لم يكن
رسولا اليهم اذ لا تبليغ الى المعدومين الا بهذه العمومات واللازم باطل بالضرورة قلنا قوله لا تبليغ الا
بهذه العمومات ممنوع بل التبليغ للبعض شفاها وللباقي بنصب الدلائل على ان حكمهم حكمهم فان اعتبر الكلام لذلك
ذلك الدليل قلنا انه لا يختص بهم شفاها بل يجوز ان يكون خبرا ولو كان انشاء لم يكن الخطاب فيه شفاها
وقد مر قبيل النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي في تعلقه بالمعدوم فالنظم القرآني كذلك قلنا المحاذاة ليس
بلازم ضرورة الفرق بين التعليق والتعلق على انه قد عرفت فيما سبق ان المعدومين مكلفون
بمعنى تعلق التكليف تعلقا تعليقيا في الكلام الازلي ان كل رجل في زمن حيوته مكلف بالصلوة والظهر
مثلا وفي الكلام مشافهة ينحصر الا بعقل التعليق فافترقا فالمحاذاة من كل وجه غير لازم واذا لم يلزم جاز ان
يكون النظم القرآني لم يكن متعلقا بالمعدوم ويكون الكلام الازلي متعلقا وليعلم ان هذه الخطابات التنجيزية
وصلت الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الله تعالى فاني اطلب بالكسر ان كان هو الله تعالى وهو الظاهر
فان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حاك للخطاب وحسن نقل مبلغ فان لم يشترط استعداد المخاطب
بالفتح الفهم للخطاب فدخول المعدوم ظاهر ويدل عليه ما قدمنا ان غير الحاضرين داخلون في الخطاب وان شرط
فكذلك لان الله تعالى محيط بالزمان لا اصباح عنده ولا امساء بل كل حاضر عنده تعالى فليس المعدوم الان
غائبا عن بصره تعالى فالمعدوم والموجود على السواء لا غيبوبة لاحد ومثل الزمان عنده تعالى مثل خيط متلون
بالوان فان من يحاذي لونا واحدا لا يرى الا واحدا ومن حاذى الكل يراه كما اذا كان الرائي
على طرف الخيط ومد البصر الى الآخر فلا مانع من دخول المعدوم وقد ظهر منه ان الخطاب الازلي الخطاب تعلقي لا
تعليقي ولا يخفى ان الله تعالى وان كان مخاطبا على سبيل الحقيقة لكن العبد لا يكون مكلفا الا بعد بلوغه
الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وايصاله الى الامة فيعتبر حاله حال سائر الخطابات وهو ظاهر فافهم مسئلة المتكلم

داخل في عموم متعلق الخطاب عند الاكثر اي الخطاب الذي يصلح لان يكون شاملا للمتكلم ايضا فهو شامل له
عند الاكثر من الاصوليين مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فالمتكلم وهو الله تعالى داخل في هذا
الخطاب فهو معلوم له تعالى ذاته وصفاته فان الشيء يتناول الله تعالى والا لكان قيل انه تعالى
غير مخصوص عن قوله والله على كل شيء قدير فانه في الاصل مصدر شاء يشاء والشيء المراد وهو تعالى غير مراد
بمراد احد خلقا وقدرة وقد وقع في هذا الاطلاق اصل الموضح لم يطلق على الله تعالى او مثل اكرم من اكرمك
او لا تهنه فالمتكلم ان اكرمه يجب عليه اكرامه او الكف عن الاهانة وقيل لا يدخل المخاطب المتكلم
في ذلك العموم وحاصل الخلاف ان الخطاب العام للمتكلم هل هو باق على عمومه او لم يبق لقرينة كون
المخاطب هو المتكلم فالاكثر على العموم وقيل على الخلاف لنا التناول لغة والعرف لم يعرف وحاصله
ان الخروج يعرف طارئا وقدم وانشاء معروض الاستغناء والاصل لم يعهد فلا دليل على الخروج مع
وجود المقتضي وهو التناول لغة وهذا مثل الدليل على دخول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
في العمومات وقالوا ان كون المخاطب هو المتكلم قرينة دالة على الخروج فيتبادر الخروج اجاب عنه
بقوله فدعوى التبادر بخروجه لا تسمع لان التبادر انما هو اذا عهد وعرف وهو لم يعهد فانه اذا قيل
اكرم من اكرمك لا يفهم منه خروج المتكلم نعم قد تخصص المتكلم بالعقل او غيره من السياق والسباق
او الحال وهذا جواب عن سؤال قائل بان المتكلم قد وجدناه خارجا عن الخطاب مثل ذلك على ان
المخاطب اذا كان هو المتكلم فهو خارج وتقرير الجواب فيه واضح فان الخروج فيما وجد بدليل آخر ولكن
لا ننكره ومثل هذا الخروج مثل خروج سائر المخصوصات من العمومات بدليل لا لان كون المخاطب متكلما
مخرج نحو الله خالق كل شيء على انه شيء لا كالاشياء آخر كلمة على ما يأتي يعني ان بالعقل يمتنع على ان الله
تعالى ليس كالاشياء فانه منزه عن ان تطرأه الخلق بل هو واجب الوجود بخلاف الاشياء الآخر
فلا يعم الخروج ولا دخل فيه لكونه متكلما فافهم اولنا ان المخصوص دليل آخر وهو النص والاية

قوله مخصص

الدالة على ان الله تعالى لا يخلق بل هو الخلاق العليم مسئلة خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره
لغة وعرفا لما تقدم من ان اللفظ غير متناول له بحسب الوضع والعرف لم يطرد ولانه لو كان متناولا
للغير لكان التنصيص على ذلك الواحد بالتاكيد ونحوه تخصيصا ولانه يلزم ان لا يكون لقوله صلى الله عليه وعلى اله
وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة معنى زائد وللخصم ان يقول على الاول بالمنع على ان العرف لم يطرد في
كلام الشارع وعلى الثاني يلزم انه تخصيص وعلى الثالث الفائدة التاكيد فان شموله للكل لما ليس بظاهر فلعل
متوهما يتوهم ان الحكم مخصوص بذلك الواحد فازيل بذلك والجواب ان المنع الاول مكابرة وكذا الزام
التخصيص في الحديث التاكيد فقد قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر بانه لا فرق بين قولك امرتك وامرت
جميع الامة على تقدير التناول واعتبار فانه اذا قيل حكمي على الواحد حكمي على الجماعة بعد القول امرت جميع الامة
لا يكون تاسيسا بل تاكيدا والاشبه ان يقال على تقدير التناول لا يشتمل حكمي على الواحد الا على ان هو
حكمي على الجماعة فان اراد المستدل انه يلزم كونه تاكيدا فيمنع الملازمة ونقل عن الحنابلة خلافه
وهو بعيد فانه ظاهر انه لا شمول لغة ولم يطرد العرف فكيف يخفى عليهم مع انهم من مهرة الفن ولذا قال المص
رح ولعلهم يدعون عمومه بالقياس ولقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وامثاله
مما يدل على العموم الشرعي فالعموم عموم لا نقل لهما اف للضرب ونحوه او عموم رجم ماعز ونحوه غاية الامر
ان هذا العموم قد يفهم من نفس الخطاب وقد يفهم بانضمام مقدمات شرعية خارجية جلية او خفية في
ميل على الاستدلال لانهم بذلك الحديث فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم العموم لحكمه صلى الله عليه وعلى اله
وسلم على واحد من الامة كما اشار اليه المص رح بقوله ومن ههنا حكم الصحابة رضي الله تعالى عنهم على غيرهما
بما حكم به صلى الله عليه وعلى اله وسلم عليه اي من اجل ان العموم ثابت بالقياس وبالحديث حكموا على
غير ماعز بما حكم صلى الله عليه وعلى اله وسلم عليه عن بريدة رضي الله تعالى عنه قال جاء ماعز بن مالك الى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم

جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال
له رسول الله صلى الله عليه وسلم فيم اطهرك قال من الزنا فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابه جنون فاخبر انه ليس بمجنون فقال اشرب خمرا فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال
ازنيت قال نعم فامر به فرجم وفي الحديث طول رواه مسلم ولقائل ان يقول ان حكم الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يجوز ان يكون بالعمومات الواقعة في باب الرجم نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خذوا عني خذوا
عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم
ودليل على ما روي عن امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه
الكتاب فكان مما انزل الله تعالى عليه آية الرجم رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده
والرجم في كتاب الله حق على من زنى اذا احصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة
او كان الحبل او الاعتراف رواه البخاري ومسلم ولكن الثقات رحمهم الله تعالى اجمعين نقلوا
ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حكموا بما حكم صلى الله عليه وعلى آله وسلم على واحد
على غيره وذلك في وقائع منها واقعة الرجم لا لغرض لمجرد ابداء الاحتمال واما قول امير المؤمنين فلا
يدل على ان غيره لم يحكموا بالحكم على الواحد ثم انه يجوز ان يكون راجعا بالعمومات وبالخصوصات
وفي الحديث ايضا اشارة اليه فافهم ومما علمت من توجيه كلام الحنابلة ظهر لك ان الاستدلال
التي مرت لنا لا يشفي غيرهم وانه لا يرد على الاستدلال بهذا الحديث وتقرير الصحابة رضي الله عنهم
انه محمول على انه يتم بالقياس او بهذا الدليل لان خطاب الواحد خطاب للعام لغة وفيه النزاع وان
حكم الصحابة رضي الله تعالى عنهم لعلمهم بتساوي الامة في المعنى المناط به وذلك الحكم كان بالرجم وكذا
لا يرد على الاستدلال بانه لو كان عاما لما كان لتخصيصه صلى الله عليه وعلى آله وسلم خزيمة بقبول الشهادة